ANASTASIA

CHRISTOPH SCHÖNBORN

Icoana lui HRISTOS

Coperta şi viziunea grafică
Doina DUMITRESCU

Sigla editurii: „Înger" de Vasile GORDUZ

© **ANASTASIA** pentru versiunea de faţă

Traducerea a fost făcută după ediţia germană
Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung,
apărută la Novalis Verlag, 1984.

ISBN 973-9239-02-1

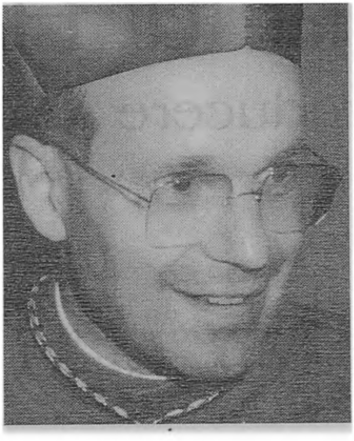
CRISTOPH SCHÖNBORN

Icoana lui Hristos

O introducere teologică

Traducere și prefață
Pr. dr. Vasile RĂDUCĂ

ANASTASIA
1996



Christoph Schönborn

Prefața traducătorului

Autorul acestei cărți este actualul arhiepiscop al Vienei. S-a născut în 1945 în Skalken, Boemia, într-o familie princiară înrudită cu multe dintre familiile princiare europene. După cel de-al doilea război mondial, când Boemia, inclusă în Cehoslovacia, avea să facă parte din blocul comunist, familia von Schönborn s-a stabilit în Austria. După terminarea studiilor medii, în 1963, tânărul Christoph avea să intre în monahism, în cadrul ordinului dominicanilor. A studiat filosofia, psihologia și teologia la universitățile din Bonn, Regensburg, Viena și Paris. În 1970 a fost hirotonit preot în Viena. În 1974 avea să-și ia doctoratul la Paris.

Între 1973 și 1975 avea să fie duhovnicul Universității din Graz (Austria). Din 1975 până în 1991 va fi profesor de Teologie dogmatică la Universitatea din Freiburg (Elveția), devenind specialistul universității în teologia Părinților de limbă greacă și teologia Bisericii Ortodoxe.

Din 1980 avea să devină membru al Comisiei Teologice Internaționale de pe lângă Vatican. Din 1984 va fi membru în comitetul director al Fundației „Pro Oriente". Din 1987 va fi secretar în comitetul de redacție al „Catehismului Bisericii Romano-Catolice", apărut la Roma în 1992 și în versiune românească un an mai târziu.

La 29 septembrie 1991 a fost ales episcop vicar al Arhiepiscopiei Vienei, primind ca responsabilitate sectorul privind știința, arta și cultura. Din septembrie anul acesta a fost numit arhiepiscop al Vienei.

Actualul arhiepiscop al Vienei este unul din teologii de marcă ai Bisericii Romano-Catolice. Reprezintă latura tradițională a teologiei acestei Biserici, el având în plus avantajul de a cunoaște mai bine decât alții și teologia Bisericii Ortodoxe. Este una din personalitățile care ar putea da o nouă orientare și o nouă deschidere teologiei romano-catolice în dialogul cu Biserica Ortodoxă.

Este autor al mai multor cărți, dintre care amintim: *Sophrone de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique,* Paris, 1972; *L'icône du Christ, fondements théologiques élaborés entre le I-er et le II-ème Concile de Nicée (325-787),* Editions Universitaires, Freiburg, Suisse, 1976, precum și

versiunea germană reelaborată, apărută cu titlul *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen, 1984; *Einheit im Glauben* („Unitatea în credință"), Einsiedeln, 1984; *Existenz im Ubergang* („Existență în trecere"), Trier-Einsiedeln, 1987; *Die Kirche himlisch und indisch* („Biserica — ceresc și pământesc"), Gaming, 1992; *Weihnacht — Mythéos wird Wirklichkeit* („Crăciunul — mitul devine realitate"), Freiburg, 1992; *La vie éternelle* („Viața veșnică"), Mame, 1992, precum și mai multe articole publicate în diverse reviste occidentale.

După cum putem vedea din titlurile publicate de autorul lucrării pe care o dăm acum în versiune românească, preocupările teologului, profesorului și ierarhului Christoph von Schönborn sunt fundamentate pe studiul Sfinților Părinți, dar în același timp abordează probleme care țin de impactul pe care Biserica îl are asupra lumii moderne.

Dorim ca această nouă carte despre icoană în limba română să aducă lămuriri în ceea ce privește arta și teologia icoanei, alături de celelalte cărți cu subiect asemănător apărute deja în ultimii ani.

Traducătorul se simte obligat să facă o mărturisire cu ocazia scrierii acestor rânduri și aceasta pentru ca românul ortodox să realizeze cât de ecumenic este scrisă această carte. Întâmplarea a făcut ca în vara lui 1982, participând la un congres teologic în Elveția, să stau la masă cu profesorul Schönborn și părintele profesor Stăniloae. Părintele Stăniloae cunoștea deja cartea profesorului Schönborn. Cunoscându-l acum, față către față, părintele profesor Stăniloae a început conversația cu el spunându-i: „Mă bucur să vă cunosc, domnule profesor; sunteți romano-catolic, dar ați scris o carte despre icoană așa cum nici un ortodox încă n-a scris". Recenzia acestei cărți făcută de același mare teolog român apăruse deja într-una din revistele noastre.

Cuvintele părintelui Stăniloae sunt încă o garanție pentru eficiența unei asemenea cărți în literatura ortodoxă română de specialitate.

Pr. dr. Vasile Răducă

Preambul

Încă o carte despre icoană? Da şi nu! În această carte, de la început şi până la sfârşit, este vorba despre icoane şi, cu toate acestea, despre ele se vorbeşte puţin în mod expres. Tema acestei cărţi o constituie acele fundamente fără de care n-ar exista nici o icoană, fără de care sensul icoanei n-ar putea fi, de fapt, conceput, şi anume fundamentele teologice, mai precis fundamentele hristologice.

Există numeroase texte referitoare la aspectele istorico-artistice ale icoanei. Dimpotrivă, *învăţătura creştină despre Întruparea (În-omenirea) Fiului lui Dumnezeu*, baza pe care se întemeiază înainte de toate arta icoanei, a fost analizată relativ rar. Dumnezeu a luat chip omenesc şi tocmai acest chip este locul privilegiat al Revelaţiei. Pe această convingere se fundamentează arta icoanei, nu numai în tematica ei, cât în propria sa tehnică neschimbabilă. Icoana vrea să dea expresie acestei taine. Fascinaţia care se desprinde astăzi din arta icoanelor are, desigur, o relaţie cu taina icoanei şi a Întrupării.

Cartea aceasta a apărut, ea însăşi, dintr-o asemenea fascinaţie. A început cu o icoană a lui Hristos complet neglijată, mâncată de carii, şi nu de la una deosebită din punct de vedere artistic şi preţioasă, o icoană pe care autorul acestor rânduri a primit-o întâmplător drept cadou. Este posibil ca starea acelei icoane să fie cea care a făcut ca din ea să emane o anumită taină cu totul aparte. Înainte de toate există acea fiinţă serioasă şi gravă, oarecum tristă, inaccesibilă, şi cu toate acestea perfect credibilă. Mereu aceeaşi fiinţă în nenumărate variante, în copii autentice după copiile unor icoane străvechi, cu forme multiple şi variate, şi totuşi mereu aceeaşi.

Istoria artei icoanei este mai întâi istoria, totdeauna nouă, a întâlnirii cu această Fiinţă. Ea este continuu repetată şi cu toate acestea nu este considerată niciodată depăşită. Adesea se spune că arta icoanei este rigidă şi sterilă pentru că nu face altceva decât să reprezinte mereu aceleaşi modele. Asemenea reproş este de fapt dovada unei neînţelegeri a icoanei. Icoana nu este niciodată o copie mecanică a modelului, ci ea este mereu dovada unei noi întâlniri cu Taina necreată a acestei Fiinţe.

Tema acestei cărți este chipul omenesc al lui Dumnezeu; și din acest punct de vedere ea este o carte despre icoane.

Artiști și teologi au meditat la taina acestui chip și au încercat să-i dea o expresie. Intenția acestei cărți este aceea de a pune în evidență marile izvoare ale acestei cugetări care, astăzi, necunoscute în mare măsură, au devenit străine sau de-a dreptul uitate. Aceste surse sunt, înainte de toate, Sfinții Părinți ai Bisericii, marii maeștri din istoria creștinismului primelor secole. În meditațiile lor hristologice, noi căutăm izvoarele iconoclasmului. Cititorul va simți probabil aici, ca o greutate — pe care autorul însuși a avut-o —, o anumită particularitate a limbajului, a conceptelor, a viziunii pe care o aveau acei învățători ai lumii. Cu cât cititorul se va adânci mai mult în text, cu atât va fi mai fascinat de adâncimea și de suplețea teologiei Sfinților Părinți și, prin urmare, va recunoaște din ce în ce mai bine cât de înrudit este cuvântul Sfinților Părinți cu chipul reprodus de iconar. Cugetarea Sfinților Părinți referitoare la Hristos trebuie să ducă la o mai adâncă înțelegere a icoanelor, care, la rândul ei, duce spre întâlnirea cu Cel care a inspirat atât pe teolog, cât și pe făcătorul de icoane.

Scriind această carte, am avut intenția ca ea să fie atât utilă din punctul de vedere al cercetării științifice, cât și ușor de citit.

Christoph Schönborn,
Retz in Niederösterreich,
de ziua Sfântului Maxim Mărturisitorul,
13 august 1983

partea întâi

Fundamentele teologice ale icoanei

CAPITOLUL UNU

Bazele trinitare

I. Chipul cel veșnic

Sfântul Pavel spune despre Hristos: „El este chipul Dumnezeului celui nevăzut" (Col. 1, 15), și Hristos însuși îi spune lui Filip: „Cel care M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14, 9). În Fiul ni se face cunoscut Tatăl, căci „pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut" (Ioan 1, 18).

Așadar, Fiul este chipul Tatălui. Dar ce legătură există între această afirmație a Noului Testament și chipul lui Hristos, icoana lui Hristos? La prima vedere este vorba de două lucruri complet diferite. În realitate, între chipul lui Hristos și icoana lui Hristos există o strânsă legătură; cel puțin aceasta era convingerea din vremea aceea, de care ne-am ocupat în cartea aceasta, fie că era vorba de susținătorii, fie de adversarii icoanelor. De exemplu, adversarii icoanelor argumentau că nimeni nu poate să picteze un chip al lui Hristos pentru că aceasta înseamnă a voi să circumscrii și să închizi, să limitezi dumnezeirea lui Hristos. La aceasta, iconodulii replicau spunând: dacă „Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi" (Ioan 1, 14), de atunci Cuvântul S-a lăsat să fie „circumscris", să fie atins; prin urmare, Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu poate fi reprezentat în icoană.

Cu această dramatică problemă vom ajunge la cearta pentru icoane din secolele VIII-IX (726-843) și, o dată cu ea, la sensul și posibilitatea unei reprezentări, a unei evocări a lui Dumnezeu în cadrul artei omenești. Cu toate acestea, înainte să expunem detaliile acestei dezbateri, în cea de-a doua parte a acestei cărți, vrem să înfățișăm mai întâi fundamentele teologice ale acestei probleme. Teologia creștină găsește ultimul și cel mai adânc suport al reprezentărilor iconice chiar în Sfânta Treime: Dumnezeu,

Izvorul originar și sursa a toate, are în Fiul, Cuvântul cel veșnic, chipul Său însuși desăvârșit întru toate. Primele noastre demersuri vor servi, prin urmare, la clarificarea problemei acestui chip din interiorul dumnezeirii, chip care constituie prototipul oricărei reprezentări. Pentru aceasta ne vom lăsa conduși de Părinții secolului al IV-lea, învățători fără pereche în teologia trinitară.

Cea de-a doua etapă o va constitui Întruparea Cuvântului* celui veșnic al lui Dumnezeu spre a înțelege și a vedea în ce măsură Fiul, asumând natura umană, mai este chip *desăvârșit* al Tatălui, așadar, cum poate fi un chip omenesc chip al Dumnezeului celui desăvârșit. Abia după ce vom fi analizat această dimensiune, apropiindu-ne de problema reprezentării, va primi întreaga ei dimensiune întrebarea referitoare la „sfânta reprezentare prin imagini“, la înțelegerea prin artă a tainei celei nepătrunse.

1. Chipul în sistemul lui Arie[1]

Începem cercetarea noastră referitoare la bazele trinitare ale teologiei icoanei cu prima mare criză a credinței creștine (cu deosebire gnoza secolului al II-lea): criza ariană. Cum interpreta Arie (+336) cuvintele Scripturii pe care le-am citat mai sus? Principiul și centrul teoriei preotului alexandrin Arie este afirmația Sfintei Scripturi: „Ascultă, Israele, Unul este Domnul Dumnezeul tău“.[2] În mărturisirea lui de credință, Arie mărturisește „un singur Dumnezeu, singurul nenăscut, singurul veșnic, singurul fără de început, singurul adevărat, singurul nemuritor“.[3] Fiindcă Dumnezeu este unic, tot ceea ce amenință unitatea Sa trebuie să fie îndepărtat. Dumnezeul lui Arie este singur, un Dumnezeu solitar, „singurul înțelept, singurul bun, singurul puternic“.[4] Nimic nu-i poate fi asemenea: „Numai El nu are pe nimeni care să-I fie egal, pe nimeni care să-I fie asemănător sau egal în slavă“[5], pe nimeni, nici măcar pe Acela pe care creștinii Îl adoră ca pe Fiul Său! Prima grijă a credinței ariene este aceea de a veghea asupra absolutei singurătăți a lui Dumnezeu: „După cum Dumnezeu este *monadă*

* Traducem termenul de „Menschwerdung“ prin „întrupare“ pentru că așa s-a încetățenit termenul la noi, cu toate că este impropriu pentru termenul german, ca și pentru echivalentul său grecesc (*enanthrôpisis*), care înseamnă nu o simplă întrupare, o luare de trup, ci asumarea întregii firi umane — trup și suflet deodată. Pentru acest motiv în lucrarea noastră traducem uneori cuvântul „Menschwerdung“ prin „în-omenire“ (n. tr.).

și principiu a toate, tot așa El este și înainte de toate. Pentru aceasta El este chiar înaintea Fiului Său".[6] Toate celelalte afirmații ale lui Arie decurg din această frază pe care o consideră fundamentală. Atunci, ce pot să însemne pentru Arie cuvintele Apostolului Pavel: „El este chipul Dumnezeului celui nevăzut"? Întrucât Dumnezeu este absolut unic și singur, nimic nu-i poate fi asemenea. Fiul poate fi chipul Său numai în stricăciunea unei radicale neasemănări.

Între Dumnezeu și tot ceea ce nu este Dumnezeu există o prăpastie de netrecut: diferența absolută între ceea ce este necreat și ceea ce este creat. Numai veșnica izolare a lui Dumnezeu ține de lumea necreată. De aceea, pentru Arie, Treimea pe care o admite credința creștină este o Triadă care însă „nu este compusă din persoane vrednice de aceeași cinstire, căci substanțele lor (*hypostaseis*) nu sunt amestecate între ele. Slava uneia (de exemplu, a Tatălui) este fără de asemănare mai mare decât a celuilalt (a Fiului)".[7]

Arie vorbește de trei „ipostasuri" dar, fără îndoială, înțelege acest concept în sensul clasic de *substanță*. Astfel, el afirmă că Fiul „nu are nimic în propria Sa substanță (*hypostasis*) care l-ar face să fie Dumnezeu, căci El nu este egal cu Dumnezeu, nici măcar consubstanțial".[8] Dumnezeu nu poate să nască un Fiu împreună veșnic consubstanțial, altfel s-ar afirma în Dumnezeu două principii veșnice și am împărți monada divină, după cum făcuse Sabelie.[9] Arie nu poate concepe nașterea Fiului veșnic decât în sensul unei purcederi pur imanente: „Înainte ca El (Fiul) să fi fost născut sau creat (...) El nu era, pentru că El nu era născut".[10] Dumnezeu nu a devenit Tată decât după ce a născut pe Fiul.[11] Cuvântul „Tată" nu poate să desemneze specificitatea veșnică și ființială a lui Dumnezeu, după cum cuvântul „Fiu" nu descoperă o relație veșnică[12], ci desemnează numai proprietatea unei creaturi a lui Dumnezeu pe care Dumnezeu a adoptat-o ca pe un Fiu[13]. În perspectiva acestei diferențe radicale, între Dumnezeu și Logos (Cuvântul) se situează și singurul text cunoscut al lui Arie care vorbește despre chip:

> „Află că există Monada și că Diada nu era înainte ca ea să intre în existență. Atâta vreme cât Fiul nu există, Dumnezeu nu este Tată. Fiul nu era mai înainte (ci a intrat în existență prin voința Tatălui); El a devenit singurul Dumnezeu și unul este străin de celălalt... El astfel este cunoscut prin nenumărate denumiri, cum ar fi: Duh, Putere, Înțelepciune, Slavă a lui Dumnezeu, Adevăr, Chip și Cuvânt".[14]

Arie înțelege denumirea de „chip al lui Dumnezeu" ca pe unul dintre darurile pe care Fiul le-a primit de la Tatăl atunci când El L-a creat, „L-a scos din neant"[15]. Fiul poate să fie chip al lui Dumnezeu numai într-o măsură limitată de propria Sa condiție de ființă creată: „Este evident că cel care are un început și un izvor este incapabil să îmbrățișeze și să cuprindă pe Cel fără de început așa cum este El"[16]. Fiindcă Fiul este incapabil „să-l cunoască pe Tatăl așa cum este El în Sine Însuși (căci Fiul nu cunoaște nici măcar propria Sa natură), El nu poate nici să-L facă pe Tatăl vizibil, adică să fie chipul desăvârșit al Acestuia".[17] Cu atât mai mult, El nu poate să fie revelarea desăvârșită a Tatălui. El nu poate să descopere nimic mai mult decât pe Sine Însuși: o creatură. Dumnezeul lui Arie rămâne închis în singurătatea Sa de nepătruns, El este incapabil să comunice pe deplin Fiului Său propria Sa viață. În grija față de transcendența lui Dumnezeu, Arie face din Dumnezeul unic și suprem un prizonier al propriei sale măriri.

În numele unei transcendențe absolute, Arie separă în mod absolut pe Dumnezeu de lume. Acest Dumnezeu nu putea să fie Treime, căci El nu era văzut decât în limitele categoriilor omenești de superior și inferior, un Dumnezeu a cărui slavă consta în a domina[18] și nu în a se dărui și a comunica viața. O asemenea perspectivă dărâmă din temelii adevărata transcendență a lui Dumnezeu și Tatăl, care, pentru că este libertate suverană, se arată în faptul că se poate dărui în întregime Fiului și Duhului Sfânt, fără ca aceasta să afecteze propria Sa suveranitate. Considerăm că baza ereziei lui Arie este un Dumnezeu care-și păzește cu gelozie propria-i dumnezeire de frică să nu fie lipsit de ceea ce posedă.[19]

Ce au a face însă toate acestea cu problema creștină a artei icoanelor? Toate acestea au un rol hotărâtor, pentru că arianismul nu ruinează numai concepția creștină despre Dumnezeu, dar și demnitatea creației. Aceasta, pentru Arie, nu este rodul lucrării directe a lui Dumnezeu, ci produsul unei puteri intermediare create, Fiul.[20] După o asemenea concepție, ar mai putea creația să-L facă cunoscut pe Creator? Aceasta devine cu atât mai dificil dacă Dumnezeu creează lumea prin mijlocirea Cuvântului care, prin natura Lui, nu este asemenea cu Dumnezeu.

Noi trebuie să ne punem întrebarea dacă există vreo legătură între arianism și mișcarea de ostilitate față de icoane. Încă de pe acum putem să spunem deja că, dacă creația nu are nici o transparență față de Creator,

atunci arta nu va fi în stare să reprezinte în spațiul creaturalului dumnezeirea cea necreată; și dacă Fiul nu poate fi chipul desăvârșit al lui Dumnezeu, revelația plenară a Tatălui, atunci arta creștină va fi tăiată de la rădăcină, căci arta creștină se fundamentează în înțelegerea apărătorilor icoanelor pe faptul că Hristos este „chipul Dumnezeului celui nevăzut".

2. Atanasie: Cuvântul ca chip consubstanțial[21]

Reacția antiariană a marelui Atanasie al Alexandriei (295-373) a fost energică și neînfricată. Atanasie a plătit fermitatea sa cu prețul mai multor exiluri. Învățătura lui Arie pretindea să fie rațională și coerentă. Trebuia deci să se arate că credința creștină, cu toate că depășește rațiunea, se potrivea mai bine rațiunii decât speculațiile preotului Arie. Sinodul de la Niceea, care în 325 a respins învățătura lui Arie, nu mai era în măsură să aducă probe în acest sens. Rolul sinoadelor este acela de a *mărturisi* credința, și nu acela de a o explica; aceasta este obligația teologilor și dascălilor Bisericii.

Atanasie este marea personalitate care a avut o deosebită contribuție la adâncirea mărturisirii de credință de la Niceea. Cu un simț sigur al conținutului mântuitor al mărturisirii de credință creștine, el a descoperit slăbiciunile speculației ariene. Astfel, Atanasie poate să arate că în spatele punctului de vedere arian stă o concepție fundamental greșită cu privire la transcendența lui Dumnezeu. Ca să putem să ne apropiem de El, trebuie să depășim categoriile noastre simple, omenești. Sfânta Scriptură arată că Hristos „este Fiul cel Unul-Născut din Tatăl" (Ioan 1, 14, 18). Dacă vrem să înțelegem ce înseamnă aici cuvântul „născut", atunci trebuie să privim pe Acela despre care s-a spus:

> „Într-adevăr, Dumnezeu nu naște precum nasc oamenii, ci așa cum Dumnezeu naște. Căci nu Dumnezeu ia exemplu de la oameni, din contră, din cauza lui Dumnezeu, care este în mod suveran și singurul cu adevărat Tată al Fiului Său, oamenii, la rândul lor, au fost numiți părinți ai copiilor lor. Căci din El își trage numele orice neam în cer și pe pământ (Ef. 1, 13)".[22]

A numi pe Dumnezeu „Tată" nu înseamnă să arătăm ceva accidental în El, după cum este cazul la om. Dumnezeu *este* Tată, El este singurul care este într-adevăr Tată. La Arie însă este cu totul altfel; pentru el Dumnezeu

devine Tată înainte de toate prin crearea Cuvântului; de fapt, pentru Arie, cuvântul „Tată“ nu poate constitui un nume pentru Dumnezeu. Dumnezeul lui Arie tronează într-un „dincolo“ de nepătruns, de unde nu iese vreodată. De la El noi nu vom vedea niciodată nimic altceva decât ceea ce voința Sa a stabilit și a creat în mod arbitrar. Niciodată creaturile Sale nu-l vor revela pe El Însuși.

Nu tot așa este interpretarea transcendenței pe care o apără Atanasie: dacă Dumnezeu *este* Tată, El este Tată din eternitate și Fiul Său este deopotrivă veșnic. Paternitatea dumnezeiască trebuie înțeleasă desigur „într-un mod dumnezeiesc“. Ca să poată fi într-adevăr *chipul Său*, Fiul trebuie să posede însușirile Tatălui:

> „Așadar, trebuie să privim însușirile Tatălui ca să recunoaștem dacă chipul este al Lui. Tatăl este Veșnic, Nemuritor, Puternic, Lumină, Împărat, Rege, Atotputernic, Dumnezeu, Domn, Creator și Făcător. Toate acestea trebuie să fie și în chip, încât cel care a văzut pe Fiul să vadă într-adevăr pe Tatăl (Ioan 14, 9). Dimpotrivă, dacă, după cum cred arienii, Fiul este creat, și nu veșnic, atunci El nu este chipul adevărat al Tatălui, dacă nu le este rușine să spună că Fiul se numește *chip* chiar dacă nu e de o ființă cu Tatăl, ci numai se numește așa“.[23]

Afirmația „nerușinată“ a arienilor, că desemnarea lui Hristos ca „chip“ al lui Dumnezeu este o dovadă a faptului că Hristos este mai mic decât Dumnezeu, nu este nimic altceva decât un rod al concepției greco-eleniste cu privire la chip, pentru care chipul înseamnă în mod indiscutabil ceva mai mic decât modelul pe care îl reprezintă. Logosul lui Dumnezeu, în concepția ariană, este chip al lui Dumnezeu în sensul în care filosofia greacă a înțeles chipul — anume, o imagine, o copie slabă a unui model de neatins. Pentru că aparține lumii văzute schimbătoare, chipul nu poate să cuprindă întreaga plinătate a modelului său simplu și neschimbător.

Concepția lui Atanasie afirmă, din contră, paradoxul unui *chip desăvârșit*, al unui chip căruia nu-i lipsește nimic din desăvârșirea modelului: Dumnezeu are un chip al Său care în toate, în demnitate și în natură, îi este asemenea. Pentru Atanasie, acesta este sensul concret al cuvintelor lui Hristos „Eu și Tatăl Meu una suntem“ (Ioan 10, 30) și „Toate câte are Tatăl ale Mele sunt“ (Ioan 16, 15):

> „Căci, într-adevăr, Fiul este în Tatăl, după cum se poate înțelege, fiindcă întreaga ființă a Fiului este proprie ființei Tatălui ca strălucirea din lumină și râul din izvor, încât cel ce vede pe Fiul vede și ceea ce este propriu Tatălui și înțelege că ființa Fiului, fiind din Tatăl, este la fel în Tatăl. Dar și Tatăl este în Fiul, fiindcă Fiul este ceea ce vine din Tatăl și îi este propriu Acestuia, precum în strălucire este soarele și în cuvânt duhul (rațiunea) și în râu izvorul. Astfel, cel ce vede pe Fiul vede ceea ce este propriu ființei Tatălui și înțelege că Tatăl este în Fiul. Căci, fiindcă forma și dumnezeirea Tatălui sunt ființa Fiului, urmează că Fiul este în Tatăl și Tatăl în Fiul".[24]

Între Tatăl și Fiul există o desăvârșită comuniune de ființă. Fiul este „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat", El este, după cum spune Atanasie, „rodul desăvârșit al Tatălui, Fiul unic și chipul neschimbat al Tatălui"[25]. Deoarece credința creștină atribuie dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu și fiindcă ea nu poate să admită „grade" în dumnezeire, conceptul de chip primește o profundă corectare, cu urmări grave pentru înțelegerea artistică: între modelul divin și chipul divin nu mai există deosebire de grad. În cadrul teologiei trinitare conceptul de chip pierde orice urmă de inferioritate. Fiul este *chipul de aceeași* ființă cu Tatăl. Acest concept paradoxal de chip consubstanțial cu modelul său cere, desigur, ca să fie exclus orice mod de participare: Cuvântul nu participă la Dumnezeu, El *este* Dumnezeu. Relația dintre Dumnezeu (Tatăl) și Cuvântul nu este aceea care există între monada plotiniană și prima sa emanație. Împotriva unei atari concepții participative, Atanasie pune în valoare un argument soteriologic: „Dacă Cuvântul ar fi Dumnezeu și chip ființial al Tatălui numai prin participare, și nu în Sine, atunci El nu ar putea să îndumnezeiască pe altcineva pentru că El Însuși ar trebui să se îndumnezeiască înainte de toate, prin participare"[26].

Pe același motiv, Atanasie respinge ca insuficientă ideea ariană a unei asemănări prin ascultare și merit. Cuvântul nu este numai *asemănător* cu Dumnezeu, El *este* Dumnezeu. În timp ce asemănarea privește numai un anumit *mod de a fi*, aici este vorba de *identitatea de ființă*: Fiul este, după cum spune Atanasie, „vlăstarul naturii" Tatălui.[27] Credința ortodoxă mărturisește deci paradoxul unei identități fără confuzie între Tatăl și Fiul; al unei origini a Fiului din Tatăl, fără ca această origine să însemne o inferioritate; al unui chip ieșit din Dumnezeu Însuși și care, cu toate acestea, are ceea ce Dumnezeu Însuși are: Dumnezeu Însuși are un chip al Lui Însuși desăvârșit.

Prin revelarea tainei Sfintei Treimi s-a dezvăluit o nouă dimensiune a chipului. Concepției ariene îi lipsește această nouă dimensiune. Părinții Bisericii au fost pe deplin conștienți că noțiunea trinitară de *chip* depășește orice înțelegere referitoare la chip care ar putea fi posibilă în domeniul creat. Sfântul Grigorie de Nazianz, marele dascăl al teologiei trinitare, a formulat foarte clar acest lucru:

> „Îl numim Chip pentru că El este de aceeași ființă (cu Tatăl) și pentru că vine de la Tatăl, și nu Tatăl de la El. Într-adevăr, firea chipului este aceea de a fi imitarea arhetipului și a aceluia al cărui chip se spune că este. Numai că aici este ceva mai mult. Căci acolo este chipul nemișcat a ceva mișcător; aici însă este chip viu al Celui viu, și având neschimbarea mai mult decât Set față de Adam și tot ceea ce se naște față de cel care naște. Fiindcă aceasta este într-adevăr firea celor simple: nu cumva să semene cu unul și să se deosebească de altul, ci întregul este chipul întregului, mai mult, este același și nu o asemănare“[28].

Conceptul de chip este *analog*; nu-l putem aplica lui Dumnezeu și creației fără să accentuăm în același timp diferența. În sfera lumii create, între chip și model neasemănarea este totdeauna mai mare decât asemănarea. În natura absolut simplă a lui Dumnezeu, Chipul și Modelul sunt în mod desăvârșit una. În felul acesta, argumentul major al arienilor este întors împotriva lor: simplitatea lui Dumnezeu nu exclude Cuvântul de la natura divină, dimpotrivă, Îl include în ea. Pentru a ilustra această împreună-ființare a Tatălui și a Fiului, Sfântul Atanasie se servește de o comparație care, mai târziu, în disputa referitoare la cultul icoanelor, a fost deseori folosită:

> „Căci cine a văzut pe Fiul a văzut pe Tatăl... Fiindcă cel ce a cunoscut că Fiul și Tatăl sunt una știe că Fiul este în Tatăl și Tatăl în Fiul. Pentru că dumnezeirea Fiului este a Tatălui și ea este în Fiul. Și cel ce a înțeles aceasta s-a convins că cel ce vede pe Fiul vede pe Tatăl. Căci în Fiul se vede dumnezeirea Tatălui. Aceasta o va putea înțelege cineva mai ușor în pilda chipului împăratului. Căci în chip este înfățișarea și figura împăratului și în împărat este înfățișarea chipului. Între chip și împărat este o înfățișare deplină, încât cel ce privește la chip, privește în el pe împărat; și iarăși, cel ce privește pe împărat cunoaște că el este cel din chip. Iar, prin asemănarea ne-

> schimbată, celui ce voieşte să privească după chip la împărat, chipul i-ar putea spune: «Eu şi împăratul una suntem, căci eu sunt în acela şi acela în mine; şi ceea ce vezi în mine vezi în acela; şi ceea ce vezi în acela, aceea vezi în mine». Deci, cel ce se închină chipului se închină în el şi împăratului"[29].

Sfântul Atanasie se referă aici la vechiul obicei, care s-a continuat şi în imperiul creştin — cu anumite corectări —, de a venera chipul împăratului ca şi cum el însuşi ar fi prezent. Punctul de comparaţie nu se află, desigur, în evidenta diferenţă dintre persoana vie a împăratului şi materia neînsufleţită a chipului său, ci în asemănarea existentă între amândouă, ceea ce permite să se spună: cine a văzut chipul împăratului l-a văzut chiar pe împărat. Apărătorii cultului icoanelor vor utiliza această comparaţie într-un sens potrivit cu cererile lor. Atanasie se foloseşte de această comparaţie pentru a dovedi *Unitatea* naturii divine, cu toate că persoanele divine sunt distincte.

Pentru cercetarea noastră privind fundamentele teologiei icoanei, contribuţia lui Atanasie este de cea mai mare importanţă: în faptul că el apăra împotriva arienilor conceptul paradoxal de chip al Tatălui, desăvârşit şi de o fiinţă cu Tatăl, a păstrat deplina realitate a revelaţiei, cu toată preponderenţa conceptului grecesc de chip. Numai dacă Fiul este chipul desăvârşit al Tatălui, chip strălucitor care nu întunecă în nici un fel puterea de strălucire a modelului, va putea să-L descopere pe Tatăl fără întrerupere şi fără să-L micşoreze. Numai dacă Fiul este revelaţia desăvârşită a Tatălui va fi şi Calea care duce la Tatăl. Atingem aici ultimul fundament al teologiei icoanei: Dumnezeu are un chip desăvârşit al Său.

Odo Casel a arătat consecinţele acestui concept de chip pentru naşterea artei creştine, spunând: „Atunci când Biserica în 325 a stabilit deofiinţimea Fiului şi a Tatălui, spre deosebire de arianism, care voia să introducă în dogmă separarea ulterioară dintre Dumnezeu şi lume, a scăpat învăţătura despre mântuire de pătrunderea în interiorul ei a păgânismului târziu. (...) Fiul nu este numai asemenea Tatălui, ci este identic cu El; aşa este Hristos, care este Fiu şi ca om, Calea nemijlocită spre Tatăl. În felul acesta şi arta creştină este justificată".[30] În urma luptei împotriva arianismului apar deopotrivă primele mari reprezentări ale *Pantocratorului*[31]: când dumnezeirea Fiului este consolidată în conştiinţa credinţei, atunci arta poate să rişte să contemple dumnezeirea Sa ca chip desăvârşit al Tatălui.

II. Pe calea unei noi înțelegeri a persoanei

Atanasie este marele dascăl al identității de natură între Fiul și Tatăl (*homoousios*). Această puternică accentuare a *unității* naturii nu se face ea, oare, în detrimentul distincției persoanelor? Uneori i s-a reproșat pe nedrept aceasta.[32] Ce-i drept, pericolul exista. Deja în secolul al III-lea, Sabelie și alți teologi încercaseră în felul acesta să apere unitatea lui Dumnezeu, așa încât ei înțelegeau pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh nu ca persoane nedespărțite, ci ca moduri diferite de manifestare ale unicului Dumnezeu (modalismul și sabelianismul). Acest punct de vedere arăta, desigur, dificultățile care apăreau de îndată ce se încerca să se gândească împreună unitatea de natură și distincția persoanelor în Dumnezeu. Cu toate acestea, acest punct de vedere contrazicea în mod vădit datele istorice reale ale mântuirii, care arată pe Hristos ca o persoană care stă în fața lui Dumnezeu-Tatăl. Însă, cum ar fi putut să fie apărată distincția reală a persoanelor divine în fața rațiunii cugetătoare fără ca, în același timp, să nu se scindeze unitatea de natură și nici să nu se propovăduiască trei dumnezei?

Părinții bisericești din secolul al IV-lea, marii dascăli ai teologiei trinitare, au știut foarte bine că Treimea și, în același timp, unitatea lui Dumnezeu constituie o taină, o taină inefabilă. Aceasta nu însemna pentru ei să renunțe la osteneala de a se apropia cu mintea de taina lui Dumnezeu. Ceea ce teologia secolului al IV-lea a realizat, ca în lumina tainei revelate să conducă mintea omenească la noi cercetări, la dimensiuni noi, ține însă de faptele mărețe ale istoriei spiritului omenesc. Ca să poată fi exprimată noutatea revelației, trebuia să fie dezvoltat un nou instrumentar de concepte. Concepte care astăzi au devenit un bun general, de la sine înțeles, atunci a trebuit să fie pecetluite și umplute cu un nou înțeles. Rodul excepțional al acestei teologii a celor mari este *conceptul de persoană*.

1. *Disputa despre ipostasuri*

Cum ar putea să fie cuprinsă rațional în teologia trinitară ceea ce unește ființa și ceea ce distinge persoana? Limba filosofiei grecești nu pregătise pentru aceasta nici un aparat noțional, pentru că ea nu a putut să cunoască această dificultate înainte să se fi pus ca problemă minții omenești prin revelație: de când primii creștini începuseră să mărturisească pe Iisus din Nazaret ca Fiu al lui Dumnezeu, să-I atribuie însușiri divine și să-L cinstească în calitate de Dumnezeu, cu Dumnezeu, Tatăl lui Iisus Hristos, și în Duhul Sfânt, au fost nevoiți deopotrivă să se separe de cei care nu împărtășeau credința lor.

Totuși, ei susțineau că nu sunt politeiști, precum erau acuzați de unii iudei care nu-L recunoșteau pe Iisus ca fiind Mesia. Însă, cum puteau ei, oare, să înțeleagă mărturisirea credinței într-un singur Dumnezeu cu închinarea la Tatăl, la Fiul și la Sfântul Duh? Fără îndoială, credința simplă găsea răspunsul acolo unde Atanasie îl căuta deja în ultimul moment, chiar în cuvântul lui Iisus, așa cum l-a predicat Evanghelia: „Eu și Tatăl Meu una suntem“ (Ioan 10, 30). Cu toate acestea, dacă se ajungea să se spună de ce această *unitate* nu anulează distincția dintre Tatăl și Fiul și de ce această *distincție* nu rupe unitatea, atunci ar fi trebuit să-și asume și strădania găsirii conceptului.

Sinodul de la Niceea intenționează să mărturisească cu termenul de *homoousios* atât unitatea, cât și distincția. În realitate, imediat după sinod au început marile controverse. Două treimi din cel de-al IV-lea secol aveau să se scurgă în certuri interminabile, intrigi și schisme, înainte să se ajungă la o clarificare a problemei și la o liniștire a spiritelor. A fost una dintre cele mai dureroase perioade din istoria Bisericii. Unul dintre motivele crizei era insuficiența conceptelor care au fost utilizate în dezbateri. Mai ales cele două concepte cheie — *ousia* și *hypostasis* — au dat motiv pentru nesfârșite neînțelegeri. Astăzi, traducem cu ușurință cele două cuvinte cu „ființă“ și „persoană“. Cât erau ele de nelămurite pe vremea Sinodului de la Niceea o arată faptul că în blestemul care a fost anexat la Simbolul de credință formulat de sinod era condamnat oricine ar spune că Fiul ar fi de alt *ipostas* sau de altă *ousia* decât Tatăl (D.S. 126). Cele două cuvinte desemnau, oare, același lucru pentru Părinții Sinodului de la Niceea? Terminologia latinilor complica și mai mult lucrurile. De la Tertulian latinii erau

obişnuiţi să distingă *persona* şi *substantia* şi să nu accepte echivalentele greceşti ale acestora, noţiunile de *prosôpon* şi *hypostasis*. Dar aici nu este necesar să urmărim meandrele acestei controverse care este cunoscută în istoria Bisericii drept „cearta pentru ipostasuri".[33]

Aici ne limităm doar la ceea ce scoate în evidenţă importanţa temei noastre. Şi aceasta constă în ceea ce am văzut la Atanasie, în întrebarea: „Cum poate o persoană divină (Fiul) să fie chipul desăvârşit al altei persoane divine exact în ceea ce are ea în mod propriu şi care o deosebeşte de altele?". Ca să fim mai clari în această privinţă, merită să urmărim pe scurt expunerile capadocienilor (Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz şi Grigorie de Nyssa), făcute în vederea clarificării conceptului de persoană în Sfânta Treime.

2. *Natură şi persoană*

Clarificarea terminologiei teologiei trinitare era una dintre sarcinile capitale ale unei epoci în care problemele teologice s-au discutat cu o mare seriozitate şi cu o angajare pasionantă. Un document hotărâtor al acestui proces de clarificare este tratatul „Despre distincţia între fiinţă şi ipostas", care ne-a fost transmis drept a 38-a scrisoare a Sfântului Vasile cel Mare, dar care s-a dovedit în zilele noastre, cu serioase argumente, că aparţine fratelui său cel mic, Sfântul Grigorie de Nyssa.[34] În cele ce urmează, ne vom limita la expunerile acestui tratat, ca apoi să ne întrebăm în mod direct ce contribuţie aduce pentru teologia chipului această explicare a conceptului de persoană.

Sfântul Grigorie începe cu constatarea că pierderea sensului cuvintelor *ousia* şi *hypostasis* cere înainte de toate o clarificare a acestor concepte. O primă explicaţie ţine de înţelegerea filosofică, apoi urmează utilizarea teologică a conceptelor. Prima explicaţie se sprijină, aşadar, pe raţiune, a doua iese din credinţă. Sfântul Grigorie accentuează mereu că „dreapta credinţă este cea care învaţă că există o distincţie netă şi clară între ipostasuri" (7, 34 şi urm.). Este vorba despre „înţelegerea măreţiei celor trei persoane pe care le admite credinţa în Sfânta Treime" (4, 51). Sfântul Grigorie nu face aceasta de dragul speculaţiilor, ci pentru că noua credinţă este cea care ne vorbeşte de cele trei persoane divine şi pentru că raţiunea ar dori, pe cât posibil, să dea socoteală despre aceasta. Credinţa îi este, desi-

gur, în această privință, mediul sigur de cunoaștere: după cum, pentru cele care cad sub simțuri, experiența a apărut totdeauna mai bună decât explicația rațională a cauzei lor, tot așa, pentru dogmele care ne depășesc, credința este mai bună decât perceperea prin raționamente" (5, 55-59).

*a. Abordarea filologică a conceptelor de **ousia** și **hipostasis***

La începutul tratatului său, Sfântul Grigorie conduce cititorul spre o simplă observație lingvistică. Există două categorii de concepte. Unele folosesc pentru a desemna mai multe lucruri împreună prin aceea că ea numește ceea ce este comun și general, cum ar fi cuvântul „om". Cealaltă indică particularul, ceea ce este circumscris, ceea ce, luat ca atare, nu are nimic comun cu celelalte existențe individuale aparținând totuși aceleiași naturi. Numele personale (Petru, Pavel) țin de această categorie de concepte. Ele nu se referă la natura umană în general, în care toți oamenii sunt de aceeași natură (*homoousioi*), ci la ceea ce separă oamenii unii de alții, la particularitățile individuale.

Acum Sfântul Grigorie poate să răspundă la această observație astfel: „Cu cuvântul *hipostasis* este indicat ceea ce este propriu" (3, 1). Aici se relieftează o clară distincție noțională: un concept general, cum ar fi cel de om, poate să desemneze, desigur, natura (*physis*) unui lucru, „nu însă și ceea ce se află sub aceasta, care este desemnat numai prin numele propriu. Din contră, atunci când spunem «Pavel» arătăm subzistența concretă a acestei naturi în obiectul indicat cu acest nume" (3, 5-8). Sfântul Grigorie utilizează aici de două ori cuvântul *hyphistêmi* (a subzista) de la care a derivat cuvântul *hipostasis* și care este redat cu latinescul *subsistere*. Sfântul Grigorie numește, așadar, ipostas ceea ce subzistă, ceea ce are subzistență, ceea ce, în starea sa ultimă, are autonomie, ceea ce conferă unei naturi generale o stare concretă. Și Sfântul Grigorie explică în continuare: „Acesta este ipostasul: nu conceptul nedefinit de ființă (*ousia*), care nu are stabilitate (*stasis*), indicând numai ceea ce este general, ci conceptul care, prin proprietățile sale concrete, delimitează și circumscrie ceea ce, într-o realitate determinată, este general și nemărginit" (3, 8-12).

Alegerea cuvântului *hipostasis* pentru ceea ce este concret și individual, deci pentru persoană, are mai întâi de toate motive filosofice. Conceptul general de ființă nu mai desemnează starea (*stasis*) concretă pe care o

găsește orice realitate determinată datorită proprietăților sale distincte. Pentru aceasta, conceptul general trebuie să fie redat într-un mod mai precis. Cuvântul *perigraphein*, pe care îl folosește aici Sfântul Grigorie, are un sens foarte concret. În sens literal, el înseamnă „a face conturul", „a schița". În cuvântul *graphein*, *graphê* a păstrat amintirea acțiunii mâinii pe care o indică rădăcina comună a scrisului și a picturii: a zgâria, a cresta, a grava. Această desemnare a persoanei ca *perigraphê*, ca „circumscriere", ca „schiță" a descrierii naturii nemărginite și generale, a trebuit să primească în disputa pentru icoane o mare și nouă semnificație, atunci când se vorbea despre problema dacă persoana plină de taină a lui Hristos ar putea fi pictată sau nu, dacă ea ar putea fi „delimitată" sau „nedelimitată". Sfântul Grigorie de Nyssa a trasat deja liniile în vederea unui răspuns viitor: ceea ce cuprinde „scrierea" pictorului sunt particularitățile, ceea ce este propriu și neschimbabil, trăsăturile caracteristice, care conturează ceea ce este reprezentat ca fiind omul acesta concret. Chipul include *persoana*, nu natura generală. Așa vor spune teologii închinători la icoană.

Sfântul Grigorie introduce deci un concept mai larg, care pentru teologia icoanei a avut o mare însemnătate. El se întreabă care ar fi acum semnele distincte care limitează ipostasul specific al naturii generale. Pentru a da un răspuns la această întrebare, el utilizează ca exemplu începutul cărții Iov. Acolo Iov este prezentat mai întâi ca „om", dar îndată este precizat: „un oarecare om" (*tis*). Apoi, spune Sfântul Grigorie, „Scriptura îl caracterizează (*charaktêrizei*) cu ajutorul unor «semne distincte», cum ar fi: numele, locul, trăsăturile de caracter etc. Deci, ceea ce «circumscrie» persoana lui Iov este ceea ce îl caracterizează pe el drept *cutare* om. Acest nou concept este foarte aproape de cel de *perigraphê*. Însă, în timp ce *perigraphein* vizează o acțiune mai generală, cea de a însemna conturul, cea de a schița, *charakterizein* înseamnă ceva mai precis, anume acțiunea de a grava, de a imprima linii, trăsături precise într-un material, cu alte cuvinte, acțiunea de a reda o asemănare precisă. Cuvântul *charaktêr* nu are numai sensul de «semn distinctiv», ci și pe acela de *portret gravat*, pictat sau modelat. Îl vom întâlni frecvent cu acest sens. Prin cele două accepțiuni, totodată abstracte și concrete, cele două concepte de *perigraphê* și *charaktêr* vor juca un rol foarte important în problema icoanelor. Sfântul Grigorie le utilizează pentru a distinge persoana, în calitate de concret-descriptibil, sau „ceea ce este caracterizat"[35], de generalul-nedeterminat al fiin-

ței/ființa general nedeterminată. În această determinare a persoanei se semnalează o schimbare care nu va putea fi înțeleasă decât pe fundalul învățăturii creștine referitoare la om ca *chip*. Ceea ce este specific, ceea ce este unic și individual cutărui om concret trece în prim-planul a ceea ce ne interesează. Nu numai ceea ce este general, ceea ce ține de natură, are valoare ca fiind superior, ci și ceea ce este personal și de neschimbat. Ceea ce este specific și individual nu mai apare așa de mult ca o delimitare totdeauna deficientă, chiar mărginită, a ceea ce în mod necesar este general, cum era tendința inițială a filosofiei grecești, ci ca ceea ce se raportează la realitatea pe care o semnifică[36]. Această descoperire succesivă a ceea ce este personal-irepetabil este un adânc proces de transformare care cuprinde toate domeniile de cultură, ce se transformă tot așa ca și înțelegerea istorică. Punctul de pornire și motorul acestui proces este, fără îndoială, experiența fiecărui om în parte, avută în spațiul revelației iudeo-creștine.

b. Abordarea teologică a conceptului de persoană

În continuare, urmăm, desigur, expunerile Sfântului Grigorie de Nyssa care se referă la dimensiunea teologică a acestei probleme. Dacă Sfântul Grigorie definește persoana numai după însușirile care o caracterizează, atunci el își pune întrebarea: cum pot fi deosebite persoanele divine prin însușirile personale? Merită să analizăm ceea ce distinge în mod clar persoanele divine, fără ca prin aceasta ele să înceteze să mai fie contemplate în unitatea lor (3, 47).

Atanasie studiase mai înainte unitatea naturii persoanelor divine. În disputa cu arienii ar fi fost primejdios să se vorbească mai accentuat despre distincția dintre persoane, fiindcă arienii ar fi dedus de aici subordonarea Fiului față de Tatăl. Sfântul Grigorie nu se teme însă să abordeze din nou problema, chiar în această perspectivă.

El începe, ca și ei, „de jos", prin distincția persoanelor, așa cum ele ni se descoperă: „Tot ceea ce Dumnezeu face să ne vină ca bun este energia acelui har care lucrează toate în toți" (4, 2-3). Totuși, această lucrare a harului atoatefăcător nu este anonimă. Scriptura ne spune că toate acestea „le lucrează unul și același Duh, împărțind fiecăruia în mod deosebit, după cum voiește" (I Cor. 12, 11). Cu toate acestea, Duhul nu este singura și ultima origine a darurilor sfințitoare. „Scriptura ne conduce la credința că

Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu este autorul și cauza împărțirii darurilor pe care Duhul Sfânt le activează în noi. Căci «toate prin El s-au făcut» (Ioan 1, 3) și «prin El sunt așezate» (Col. 1, 17)" (4, 8-13). Dar nici Fiul nu este ultimul izvor al darurilor lui Dumnezeu căci, spune Sfântul Grigorie mai departe, „Scriptura ne învață că tot ceea ce este a fost creat din nimic prin Fiul, totuși nu ca și cum Fiul ar fi cauza lor necauzată. Această cauză este mai degrabă acea putere care subzistă (*hyphestôsa*) fără să fie născută și fără început, care este cauza cauzei a tot ceea ce există" (4, 14-19).

Această cauză necauzată este Tatăl. Spre El duce Revelația ca spre ultimul izvor, cauza ultimă, Începutul fără de început. Înălțarea spre acest Început este calea pe care ne-o arată numai Revelația: Duhul care ne dă darurile lui Dumnezeu, prin Fiul ca Mijlocitor al lor la Tatăl — cauza lor ultimă. Sfântul Grigorie ne învață despre această ordine a Revelației atunci când el o privește încă o dată din perspectiva originii ei: „Căci Fiul, prin care toate s-au făcut, se naște din Tatăl, și Duhul Sfânt este cunoscut totdeauna nedespărțit de El, căci nu putem să gândim despre Fiul fără să fim mai înainte iluminați de Duhul" (4, 19-22). Ordinea Revelației corespunde ordinii ființei. Lucrările lui Dumnezeu ni se descoperă într-o ordine precisă; ele pornesc din Tatăl, trec prin Fiul și se împlinesc în Duhul Sfânt.

Sfântul Grigorie a ales această cale pentru a ne introduce în ceea ce definește persoanele divine în raporturile lor unele cu altele. Acum, firește, se poate pune întrebarea dacă Revelația exterioară, istorică, a lui Dumnezeu poate prin darurile sale să ducă la cunoașterea a ceea ce definește persoanele divine în adâncul vieții lui Dumnezeu. Arie a simțit această problemă și a căutat s-o rezolve prin aceea că a separat în mod radical transcendența lui Dumnezeu de Revelația Sa: pe de o parte, abisul Dumnezeului unic și absolut, pe de altă parte, creaturile, dintre care prima creatură a fost Cuvântul, a doua Duhul. Lucrarea acestui Cuvânt și a acestui Duh nu poate în nici un chip să descopere pe Dumnezeu Însuși, abisul dintre Dumnezeu și lume rămânând de netrecut. Arie nu putea să înțeleagă ordinea Revelației și a ceea ce a avut loc în vederea mântuirii (care sunt atestate de Scriptură) decât ca pe o subordonare a Duhului față de Fiul și a Fiului față de Tatăl. Nici Cuvântul, nici Duhul subordonate Lui nu puteau să descopere deplin pe Dumnezeu și nici să comunice viața lui Dumnezeu. Însă, de la început, în credința și experiența Bisericii era ideea: darul Duhului Sfânt care este comunicat credincioșilor este darul lui Dum-

nezeu Însuși, căci comuniunea cu Hristos înseamnă comuniune cu Dumnezeu. Părinții Bisericii din secolul al IV-lea exprimă aceasta în limbajul lor când spun: darul Duhului, pe care l-am primit de la Hristos în Duhul Sfânt, este *îndumnezeirea* noastră. Însă Fiul și Duhul ne pot îndumnezei numai dacă Ei Înșiși sunt Dumnezeu.[37]

Abia dacă putem să traducem sensul acestei „experiențe fundamental creștine". Este vorba de lupta pentru credința în Sfânta Treime, nu de gustul oriental pentru speculații, ci despre adevărul trăit al acestei experiențe creștine. *Aici* se află semnificația imposibil de redat a termenului niceean de *homoousios*: fiindcă Fiul și Duhul Sfânt sunt de o ființă cu Tatăl și numai pe această bază ei pot să-L descopere și să-L comunice pe Dumnezeu-Tatăl. Apoi, are importanță și reciproca, anume faptul că lucrarea sfântă a Fiului și a Duhului Sfânt în istorie descoperă această identitate de natură. Altfel spus, Dumnezeu lucrează așa cum *este*; și cum lucrarea Lui este trinitară, El este Treime. Apoi este valabil, de asemenea, că modul de lucrare al unei persoane divine corespunde de fiecare dată modului de a fi al fiecărei persoane. De aceea, pornind de la descoperirea Sa, putem să înțelegem ceva despre ființa lui Dumnezeu.[38] Ceea ce are însemnătate pentru teologia icoanei va deveni din ce în ce mai clar în cele ce urmează. Acum se poate spune doar atât: fără aceste principii fundamentale noi nu putem să înțelegem de ce icoana este înțeleasă ca mediu al autorevelării și ca prezență a lui Dumnezeu.

Care sunt deci, după Sfântul Grigorie, proprietățile persoanelor divine? Duhul Sfânt are ca proprietate distinctivă faptul că El este cunoscut „după și împreună cu Fiul și că El subzistă (*hyphestanai*) purcezând din Tatăl" (4, 27-29). Proprietatea distinctivă a Fiului este aceea că „El face cunoscut cu El și prin El pe Duhul care purcede din Tatăl și că El, cel Unul-Născut, strălucește din Lumina (Tatăl) cea fără de început" (4, 29-32). „În ceea ce-L privește pe Dumnezeu cel Preaînalt (Tatăl), Acesta singur are ca însușire distinctă a ipostasului Său faptul că este Tată și că nu datorează ființa Sa nici unei cauze (*hypostênai*)" (4, 35-38).

Însușirile care fac distincte persoanele divine una față de alta sunt particularități nemijlocite și unice în felul lor, pe care fiecare dintre cele trei persoane le posedă pentru sine (cf. 4, 38-43). S-ar putea pune întrebarea dacă această puternică accentuare a distincției persoanelor divine nu ar pune în pericol unitatea naturii divine. Să analizăm mai precis ce sunt în-

sușirile persoanelor divine: „Însușirea proprie a Duhului Sfânt este aceea că El purcede din Tatăl (4, 30) și este cunoscut împreună cu Fiul. Însușirea proprie Fiului este aceea de a fi născut din Tatăl și de a face cunoscut pe Duhul". Așadar, însușirea proprie fiecărui ipostas nu este nimic altceva decât modul propriu în care fiecare persoană divină se raportează la un moment dat la celelalte două. Desigur, însușirile persoanelor sunt unice și nu se pot comunica, dar în același timp ele sunt expresia supremă a acestei comuniuni negrăite care este Dumnezeu: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, „o nouă și paradoxală distincție unită și unire distinctă" (4, 89 și urm.). Sfântul Grigorie explică această unire cu imaginea unui lanț la care, dacă cineva mișcă vreuna din zale, toate zalele se vor mișca. Comuniunea persoanelor divine se fundamentează, așadar, pe faptul că particularitatea fiecărei persoane dăinuie exact în referirea sa la celelalte două persoane (4, 70-76). Ceea ce are ea distinct este tocmai ceea ce o unește de celelalte. Se poate presimți câte consecințe va avea acest punct de vedere pentru înțelegerea persoanei: accentuarea intensă a unicității persoanei este opusul individualismului care o particularizează, pentru că în centrul cel mai profund al unității personale există și fundamentul adevăratei comuniuni.

c. Persoana Fiului ca chip al Tatălui

Am putea să ne întrebăm din nou: cum poate persoana Fiului să fie chip al Tatălui chiar în ceea ce constituie însușirea Lui personală? Am primit un prim răspuns, care constă în aceea că propriu persoanelor divine este să se descopere una pe cealaltă, fiindcă fiecare, în ceea ce are propriu, este expresia celorlalte. Așadar, ceea ce este propriu persoanelor divine nu este nimic altceva fără numai modul lor propriu de a se raporta una la alta și modul în care Fiul și Duhul își au originea din Tatăl. De aceea, atunci când ele, în ordinea Revelației, descoperă însușirea lor, ceea ce le este „personal", la fel sunt și Revelarea celorlalte persoane, mai ales a Tatălui, „cauza necauzată" a celorlalte două persoane divine. Credința ne învață că numai Fiul cunoaște și-L revelează pe Tatăl (Matei 11, 27; Ioan 1, 18) și că numai Duhul mijlocește cunoașterea lui Hristos. De altfel, este propriu persoanei Fiului să descopere persoana Tatălui, să fie chipul Acestuia. Dacă cineva ar vrea să cunoască persoana Fiului în ceea ce Îl

caracterizează mai profund, trebuie, așadar, să întrebe în ce sens și cum este *El chip al Tatălui*.

Pentru a face aceasta, Sfântul Grigorie se angajează într-o analiză a cunoscutului și totodată enigmaticului text din Epistola către Evrei: „El (Hristos) este strălucirea slavei Sale (a lui Dumnezeu) și pecetea (*charaktêr*) persoanei Sale (*hypostaseôs*)“ (Evr. 1, 3). Pentru că acest text din Scripturi introduce termenul de *ipostas*, el este capital pentru argumentarea Sfântului Grigorie și-i redă validarea prin cea mai înaltă autoritate, a Scripturii. La prima vedere, textul pare să contrazică intenția Sfântului Grigorie. El însuși este conștient de această problemă: „Dacă am învățat că un ipostas este chintesența proprietăților specifice unei persoane (...) de ce, așadar, în acest text numele de *ipostas* este atribuit de Scriptură numai Tatălui și de ce ea spune că Fiul este strălucirea ipostasului Său, definit nu prin propriile Sale însușiri, ci prin cele ale Tatălui?“ (6, 4-12). Cu alte cuvinte, acest text nu desființează propria existență a Fiului? Răspunsul Sfântului Grigorie este deosebit de interesant pentru tema noastră, căci noi am constatat că noțiunea de *charaktêr* pe care o folosește Epistola către Evrei redă aici întreaga conotație a noțiunii de chip — pe aceea de gravare, de pecete. Sfântul Grigorie pornește acum de la această semnificație concretă a cuvântului *charaktêr* pentru a explica textul.

El socotește că am putea compara noțiunea de *charaktêr* cu cea de figură (de chip): oricare trup are un chip și numai cu acest chip și în acest chip este văzut. Tocmai în acest sens ar trebui înțeleasă expresia „strălucirea (*charaktêr*) persoanei (*hypostaseôs*) Sale“: după cum chipul este inseparabil de trup, cu toate că este distinct de acesta, tot așa Fiul nu trebuie despărțit de Tatăl a cărui „strălucire“ El este. „Așadar, dacă privim cu ochii sufletului chipul Fiului, ajungem la înțelegerea ipostasului Tatălui“ (7, 39-42). Primul lucru pe care l-a urmărit textul epistolei este deci să accentueze unitatea intimă și nemijlocită dintre Tatăl și Fiul. De aceea, Sfântul Grigorie conchide: „Fiindcă cel care a văzut pe Fiul a văzut și pe Tatăl, după cuvintele Domnului din Evanghelie, Apostolul spune că Fiul este strălucirea ipostasului Tatălui“ (8, 1-4).

Până aici Sfântul Grigorie s-a folosit de sensul concret al cuvântului *charaktêr* ca să descopere cuvântul Scripturii. Acum el adâncește cel de-al doilea concept din acest text, cuvântul *ipostas*. De vreme ce cuvântul *charaktêr* se referă la Fiul, și cuvântul *ipostas* la Tatăl, ne-am putea între-

ba dacă trebuie refuzat Fiului un ipostas propriu. Ca să arate, din contră, că Fiul poate să fie *charaktêr* și *strălucire* a Tatălui numai dacă El Însuși este un ipostas, Sfântul Grigorie face referință la cunoscutul text din Epistola către Coloseni: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut“ (Col. 1, 15). Aici, analizând conceptul de chip, găsim tocmai răspunsul la întrebarea pe care am pus-o la începutul paragrafului: cum poate persoana Fiului să fie chip al persoanei Tatălui? Sfântul Grigorie începe cu o definiție surprinzătoare a chipului: „Chipul este același lucru ca și prototipul, chiar dacă el este ceva deosebit“ (8, 9). Și el explică această definiție astfel:

> „Într-adevăr, conceptul de chip n-ar putea fi păstrat dacă acesta nu ar avea întipărită și neschimbată asemănarea (*homoiotês*). Căci, după cum cel care privește frumusețea unui tablou ajunge să recunoască modelul, tot așa cel care a înțeles în Duhul chipul Fiului și-a împropriat pecetea persoanei Tatălui: unul se vede, oarecum, prin celălalt“ (8, 10-15).

Iată, așadar, cum este Fiul chip și arătare a ipostasului Tatălui. *Frumusețea Fiului este aceeași ca și frumusețea Tatălui: ea este aceeași frumusețe a lui Dumnezeu.* Dar ea este în Tatăl într-un mod „părintesc“, fără de început, iar în Fiul într-un mod „filial“, născută. Acesta este sensul surprinzătoarei definiții a chipului: „El este același lucru cu modelul, chiar dacă este altceva decât acesta“. Așadar, Fiul este chipul adevărat al Tatălui, chiar dacă El este „ceva distinct“, adică un ipostas propriu. Deci, pentru că este un ipostas propriu, el poate să fie descoperirea, chipul ipostasului Tatălui. Calitatea de chip nu ar putea fi păstrată dacă chipul ar fi pur și simplu identic cu modelul. El este același lucru cu modelul în sensul că este Frumusețe din Frumusețe, Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, chiar dacă El este ceva deosebit, adică născut, și nu nenăscut. Dacă cineva ar vrea ca din expresia „El este descoperirea ipostasului Său“ să conchidă că numai Tatăl ar avea un ipostas, în felul acesta s-ar contesta Fiului faptul că este „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut“. Tocmai ipostasul propriu al Fiului este cel care ne face să vedem ipostasul Tatălui. Sfântul Grigorie încheie magistrala și prețioasa sa expunere rezumând tot ceea ce a spus prin imaginea oglinzii pe care o utilizează cu plăcere și care, încă o dată, construiește un pod spre teologia chipului.

„După cum, când privim într-o oglindă curată, în reflectarea formei care s-a produs în oglindă, avem o cunoaștere precisă a chipului care s-a reprodus acolo, la fel, dacă cunoști pe Fiul, primești în inima ta expresia persoanei Tatălui, prin cunoașterea Fiului. Într-adevăr, tot ceea ce este Tatăl, va fi contemplat și în Fiul, și tot ceea ce are Fiul, are și Tatăl, pentru că Fiul rămâne întreg în Tatăl și, la rândul Său, El are pe Tatăl întreg în Sine. Pentru aceasta ipostasul Fiului este forma și fața (*prosôpon*) cunoașterii desăvârșite a Tatălui și persoana (*hypostasis*) Tatălui va fi cunoscută în forma Fiului, cu toate că particularitățile pe care le constatăm în ei rămân în așa fel încât să se facă o distincție netă între aceste ipostasuri" (8, 19-30).

Cu aceste cuvinte, Sfântul Grigorie încheie celebrul tratat privind ființa și ipostasul, despre care putem spune fără exagerare că se dovedește a fi un fel de *Cartă a teologiei icoanei: contemplarea chipului Fiului ne pecetluiește inima cu pecetea persoanei Tatălui.* Tatăl se lasă văzut în Fiul tocmai pentru că Acesta, Fiul, este Fiul Tatălui. Pentru că este Fiu, Cuvântul este chipul și fața Tatălui.

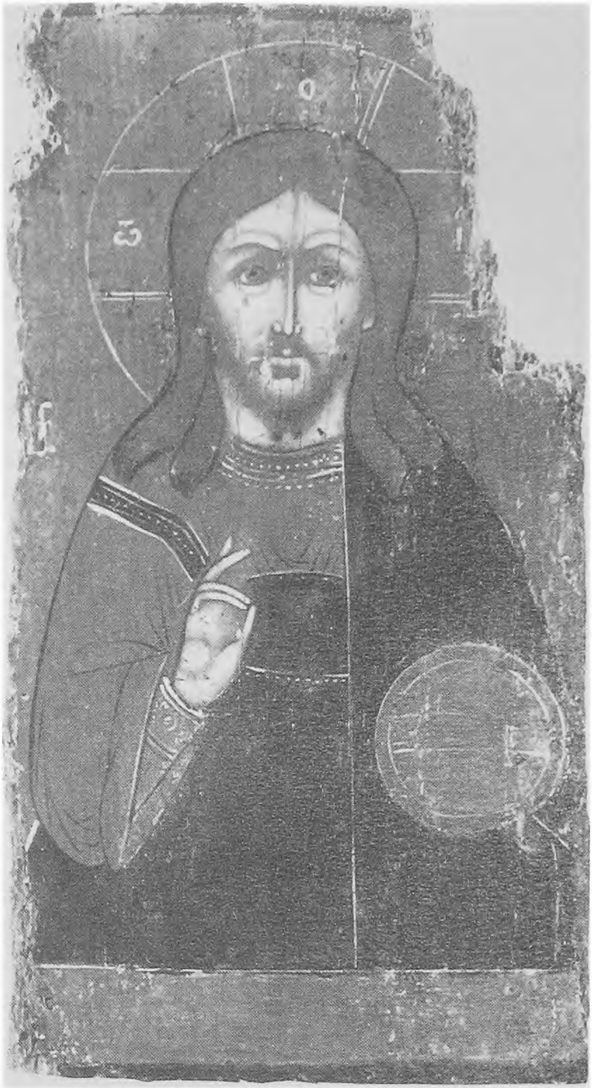
d. *Persoană și chip (**hypostasis** și **prosôpon**)*

Să încercăm acum să rezumăm rezultatele pozitive ale discuțiilor privind terminologia teologică referitoare la Sfânta Treime. Mai întâi trebuie să menționăm distincția între ființă și persoană. Această distincție dintre *ousia* și *hypostasis* este o noutate de care și-au dat seama teologii creștini din secolul al IV-lea.[39] Filosofia antică nu a putut să facă această distincție. Pentru ea, amândouă aceste concepte aveau același sens.[40] Capadocienii „au dat o lovitură" genială cu diferențierea acestor două concepte, dând expresie fiecăreia dintre cele două aspecte ale tainei Sfintei Treimi, concepte pe care gândirea noastră limitată nu poate să le primească niciodată împreună: unitatea ființei și, în același timp, distincția persoanelor.

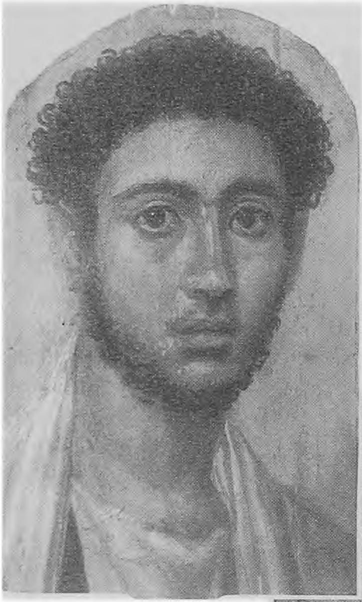
Numai distincția dintre ființă și ipostas nu este, desigur, suficientă. Trebuia să fie un alt concept spre înțelegerea mai precisă a acestor două noțiuni: conceptul de *prosôpon* care, în limbajul curent, era mai aproape de conceptul latin de *persona* decât de conceptul filosofic de ipostas. Cum precizează deci Sfântul Grigorie de Nyssa diferența de înțelegere existentă între *ipostas* și *prosôpon*? La sfârșitul tratatului său despre ființă și persoa-

nă, Sfântul Grigorie spune, după cum am văzut: „Ipostasul Fiului este forma și fața (*prosôpon*) cunoașterii desăvârșite a Tatălui". În această frază, Sfântul Grigorie aprobă folosirea cuvântului *prosôpon* pentru „persoană", dar, în același timp, precizează și confuzia, mai ales atunci când el este folosit singur. Aici *prosôpon* are sensul de „față" (sens frecvent în traducerea grecească a Bibliei), totuși cuvântul acesta poate să însemne, ca și latinescul *persona*, „mască", „rol în teatru"[41] și tocmai pentru aceasta Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie ezită să-l utilizeze ca atare. Doar și Sabelie învățase că: „Dumnezeu este unul după ipostas, dar în Scriptură El este reprezentat în diferite fețe (sau măști), de fiecare dată după necesități, încât uneori El vorbește ca Tată, alteori ca Fiu, alteori ca Duh Sfânt".[42] Pentru Sabelie aceste *prosôpa* (fețe, chipuri) diferite erau pur și simplu „metamorfoze", moduri diferite de arătare ale unui Dumnezeu pe care-L gândea ca pe o singură subzistență (*hypostasis*). Împotriva acestui punct de vedere Sfântul Vasile a spus în mod repetat că nu este față, nu este persoană cea care nu are o subzistență proprie, care nu este independentă; aceasta este *anhypostaton*, adică fără ipostas.[43] Cuvântul *anhypostaton*, atât de important în istoria teologiei, arată, printr-o formă negativă, că „nu este suficient să luăm în considerare «fețele» (prosôpa), după cum face Sabelie, ci trebuie să admitem mai degrabă că fiecare «față» subzistă într-un ipostas concret".[44] Și aici trebuie arătat ce semnificație va avea pentru teologia icoanei această discuție!

Pentru a putea accepta cuvântul *prosôpon* în toată bogăția sa, cu sensul de „față", de „chip personal", trebuie să ne asigurăm că a fost îndepărtat de el sensul de „mască" și de „rol" și că această *față* o deține o ființă, o subzistență proprie, pe scurt un ipostas, încât chipul poate fi exprimarea acestei persoane, și nu o mască ce ar ascunde-o. Pe această bază teologică, apărătorii icoanelor ar putea să spună că, în mod paradoxal, chipul uman al Cuvântului este expresia desăvârșită a persoanei (ipostasului) Cuvântului. Totuși, pentru moment, nu am ajuns încă la aceasta. Suntem încă în contextul teologiei trinitare, perspectiva hristologică nu este încă în plin plan. Însă, pentru a arăta cum trebuie ca fiecare ipostas să aibă un chip (*prosôpon*), fiecare persoană o față, încât să fie expresia acesteia, Sfântul Grigorie a deschis deja o perspectivă spre o anumită hristologie, căci, dacă fiecare *prosôpon* exprimă persoana care o poartă și care îi oferă existență, același lucru va fi și cu *prosôpon*, cu chipul omenesc al lui Hristos.



Icoană necunoscută de origine probabil rusească, din sec. al XVIII-lea. Foto L. Hilber (Freiburg).

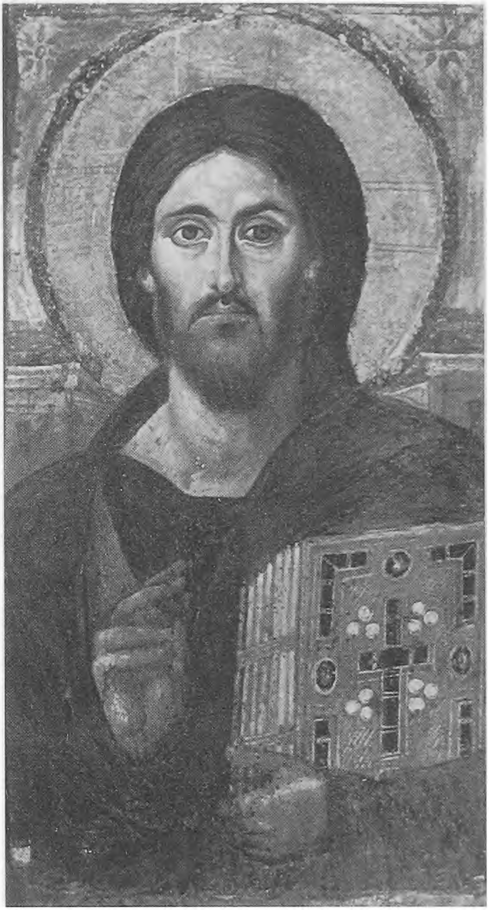


Portretul unui defunct din Fayum, Egipt, sec. al III d.Hr., astăzi în Muzeul de colecții antice din München. Portretele de defuncți din localitatea egipteană Fayum, răspândite în întreaga lume, sunt mărturii impresionante ale picturii antice. Considerăm portretul defunctului de la Fayum drept expresia artistică a acelei întoarceri spre ceea ce este personal, pe care o putem constata și în filosofia sau în teologia timpului. O comparație cu reproducerile alăturate arată cât de aproape stau icoanele timpuri de acest portret. Foto Praun (München).

Hristos vindecă pe femeia cu scurgere de sânge. Pictură murală în Biserica Sf. Petru și Marcelus, Roma, sfârșitul sec. al III-lea. Foto A. Held (Lausanne).

Hristos Pantocrator. Detaliu dintr-o pictură de pe tavanul pictat al catacombei Sf. Petru și Marcelus, Roma, sfârșitul sec. al IV-lea.
În sec. al IV-lea începe să se impună treptat în mod unitar tipul lui Hristos care ne este cunoscut din icoane. El înlătură încet, încet reprezentările simbolice ale lui Hristos, care marcaseră arta creștină timpurie.
Fresca noastră este una din mărturiile cele mai impresionante asupra schimbării care a fost necesară definirii icoanei lui Hristos pentru secolele viitoare. Unii istorici de artă situează acest chip în rândul tipurilor simbolice.
Foto L. Hilber (Freiburg).

Hristos Atotțiitorul.
Icoană în encaustică, prima jumătate a sec. al IV-lea, de la Mănăstirea Sf. Ecaterina din Muntele Sinai.
Modelul acestei icoane, care ar putea fi de origine constantinopolitană, este, după toate aparențele, celebra icoană a lui Hristos de la intrarea Chalke a palatului imperial care a fost distrusă la începutul celor două perioade iconoclaste.
Foto J. Galley-Schwitter (AG Basel)



Hristos Soarele biruitor, mozaic de pe tavanul cavoului Iuliei (sub basilica Sf. Petru), Vatican, sec. al III-lea. În scena cu Soarele biruitor (reprezentând Înălţarea Mântuitorului Hristos de la iad spre cer) nu avem, aşadar, o reprezentare realistă, ci una simbolic-alegorică. Mozaicul poate fi numit şi „concretizarea Tainei Paştelui". Foto: A. Held (Lausanne).

Desigur, s-ar putea pune întrebarea — problemă centrală a disputei icoanelor — cum poate un chip omenesc să fie expresia ipostasului dumnezeiesc. Dar să nu anticipăm. Pentru tema noastră, Sfântul Grigorie a adus, înainte de toate, o contribuţie deosebită prin aceea că el a arătat în perspectivă trinitară cum „este ipostasul Fiului *chip* şi *faţă* ale cunoaşterii desăvârşite a Tatălui şi cum persoana Tatălui este cunoscută pe deplin în înfăţişarea Fiului“ (8, 26-29).

Bazându-ne pe premisele transmise de Sfântul Atanasie şi de Sfântul Grigorie de Nyssa, ne rămâne acum să explicăm, pe această bază trinitară, *cum* şi *în ce mod* este persoana Fiului chip al Tatălui. Şi aici Sfântul Grigorie de Nyssa ne va fi încă o dată ghidul nostru cel mai important.

III. Lucrarea Fiului ca chip al Tatălui

În lupta împotriva arienilor, ortodocșii găseau sprijinul lor puternic în numeroasele texte scripturistice care vorbesc despre unitatea dintre Tatăl și Fiul, mai ales din Evanghelia după Ioan. Cu toate acestea, există totuși texte care par să vorbească despre subordonarea Fiului față de Tatăl. Și arienii nu au ezitat să utilizeze aceste texte.

Înainte de toate este vorba de cunoscutul text: „Tatăl este mai mare decât Mine“ (Ioan 14, 28) și, după aceea, de textele care arată smerenia, ascultarea și slujirea lui Iisus. Cine ar putea să tăgăduiască faptul că, adesea, textele invocate de arieni sunt cele mai importante texte ale Revelației? Arienii luau, așadar, actul de ascultare a Fiului față de Tatăl în iconomia creației și a mântuirii ca punct de plecare spre a ajunge la concluzia că, din punct de vedere al firii Sale, Fiul este subordonat Tatălui. Or, chiar în lucrările Sale, Cuvântul se descoperă ca „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut“. Deci, trebuie să ne întrebăm acum: cum poate *lucrarea* Fiului să-l reveleze pe Tatăl?

În domeniul lucrării divine, pericolul neînțelegerii era mai subtil decât în ceea ce privea firea divină. Refuzul consubstanțialității Fiului cu Tatăl se împotrivea în mod evident tradiției apostolice. Problema lucrării de ascultare a Fiului se punea altfel. Părinții Bisericii din epoca dinaintea Sinodului de la Niceea (325) folosiseră adesea, ei înșiși, expresii care dădeau posibilitatea să se gândească la un oarecare subordinaționism. De la ascultare la subordonare nu mai era decât un pas, pe care arienii l-au făcut. Pentru arieni, deoarece Fiul este în ascultarea Tatălui, El nu poate fi decât un instrument pasiv care ar fi mișcat de puterea divină superioară. Dacă Cuvântul era numai un instrument, atunci ce-ar mai fi putut El revela? Cum ar putea ciocanul pe care-l mânuiește fierarul să fie chipul fierarului? Cum ar putea ascultarea pasivă a unui instrument să fie chipul viu al celui care comandă? Întâlnim aici din nou ceea ce am constatat la Sfântul Atanasie, anume: un Cuvânt care nu este consubstanțial cu Tatăl nu poate fi chipul desăvârșit al Acestuia. Cu privire la lucrarea dumnezeiască, trebuie să adâncim, așadar, ceea ce am văzut cu privire la firea divină.

a. Zămislire și subordonare

Pentru arieni, ultima rațiune pentru instrumentalitatea și subordonarea Cuvântului rezidă în faptul că El este zămislit. De fapt, Scriptura Îl arată pe Hristos ca pe „Fiul cel Unul-Născut" (Ioan 1, 18). Pentru arieni, aceasta este o dovadă clară a faptului că Cuvântul lui Dumnezeu este subordonat prin fire. De aici este și normal că ei respingeau faptul că Fiul desemna chipul desăvârșit al ființei Tatălui.[45] Dacă, din contră, am voi să înțelegem cum poate Cuvântul, în lucrările Sale, să fie chip al Tatălui, atunci va trebui să încercăm să urcăm până la originea Sa în Tatăl, în măsura în care aceasta este posibil în lumina Revelației. Într-adevăr, arienii au văzut în mod corect o legătură între origine și lucrări. Pentru ei era clar: dacă Logosul, prin originea Sa, este o creatură, atunci și lucrarea Sa poate să fie numai a unui instrument creat. Pentru aceasta, ei se folosesc de un sofism amăgitor, anume: Fiul există sau nu prin voința Tatălui? În primul caz, Fiul ar fi putut să nu existe, în al doilea caz, se afirmă că Tatăl ar fi supus necesității, deci n-ar mai fi liber. Mai ales „Tehnologia"[46] lui Eunomius este cea care utilizează acest mod de argumentare. Să urmăm lucrarea Sfântului Grigorie de Nyssa care respinge în chip desăvârțit acest punct de vedere. Vom găsi în ea valoroase puncte de vedere privind tema chipului.

Mai întâi, Sfântul Grigorie respinge falsa aporie între voință și constrângere în Dumnezeu:

> „Unirea nemijlocită dintre Tatăl și Fiul nu exclude voința Tatălui, ca și cum Tatăl ar fi primit pe Fiul prin vreo necesitate a naturii și împotriva voinței Sale. Pe de altă parte, rezultatul voinței (zămislirea Fiului) nu aduce separație între cei doi (Tatăl și Fiul), ca și cum acest rezultat al voinței ar constitui vreo distanță între cei doi...".[47]

Tatăl *vrea* să nască pe Fiul, dar această voință este veșnică, ea nu este legată de dialectica dintre plăcere și posedare: „Într-o zi noi voim ceva ce nu avem, în altă zi ni se întâmplă să avem ceea ce nu voiam", remarcă Sfântul Grigorie în mod ironic.[48] A fixa o diferență în Dumnezeu între voință și ființă ar însemna să-L supunem limitărilor omenești. Desigur, Fiul este „Unul-Născut", deci voit de Tatăl. Deci, lui Dumnezeu nu-I lipsește nimic din ceea ce vrea.

Sfântului Atanasie îi plăcea să spună arienilor: „Dacă Dumnezeu nu avea totdeauna cu sine înțelepciunea și puterea, ar fi fost la un moment dat lipsit de înțelepciune și putere"[49]. În același sens, va spune și Sfântul

Grigorie că, dacă Cuvântul ar fi după Tatăl, atunci ar fi existat un moment când Dumnezeu nu ar fi avut ceea ce voia — ar fi ca și cum s-ar spune că Dumnezeu n-ar fi voit pe Fiul[50]: „Numai Tatăl este principiu a toate. Dar în acest principiu este și Fiul, după cum vestește Evanghelia: El este prin firea Sa ceea ce este și principiul, este Dumnezeu".[51] Așa parafrazează Sfântul Grigorie prologul Evangheliei după Ioan.

Nașterea Fiului nu implică nici o inferioritate, din contră, ea este inima acestei legături negrăite dintre Fiul și Tatăl, care face din Fiul chipul desăvârșit al Tatălui. Speculațiile lipsite de respect ale arienilor cu privire la originea Fiului au făcut pe Sfântul Grigorie de Nazianz să spună câteva cuvinte care ne atrag parcă și nouă atenția: „Nașterea lui Dumnezeu este respectată prin tăcere".[52]

Așadar, dacă Fiul este născut fără să fie inferior Tatălui, atunci activitatea și lucrarea Lui sunt dumnezeiești. După cum nu putem să introducem în Dumnezeu vreo contradicție între libertatea voinței Tatălui și nașterea veșnică a Fiului, tot așa nu vom putea găsi vreo opoziție între voința Fiului și cea a Tatălui. Sfântul Grigorie meditează asupra acestei unități a voinței divine într-un minunat text din lucrarea „Contra lui Eunomius". Acest text are o semnificație centrală pentru demersul nostru în vederea teologiei icoanei. Expunerea este pricinuită de afirmația ariană potrivit căreia Cuvântul ar fi o unealtă pasivă a lui Dumnezeu în vederea creării lumii. Căci arienii înțelegeau astfel textul „prin El toate s-au făcut" (Col. 1, 16):

> „Nu există nici o diferență de voință între Fiul și Tatăl. Căci Fiul este chipul bunătății (lui Dumnezeu), potrivit cu frumusețea arhetipului. Astfel, atunci când cineva se privește într-o oglindă (...) chipul se configurează întru toate modelului a cărui figură este cauza imaginii care apare în oglindă. Chipul din oglindă nu se poate mișca dacă mișcarea nu vine de la original. Și când acesta se mișcă, trebuie ca aceeași mișcare să se producă neapărat și în oglindă. În același fel Domnul, «chip al Dumnezeului nevăzut» (Col. 1, 15), este legat de Tatăl în mod nemijlocit și inseparabil și urmează întru toate mișcarea voinței Tatălui... Căci, dacă El deține în sine tot ceea ce are Tatăl, nu există nimic în Tatăl pe care să nu-l aibă și El. Și dacă El are în sine tot ceea ce are Tatăl — mai bine zis, pe Tatăl Însuși și, împreună cu Tatăl, tot ceea ce este al Tatălui —, El are deci în Sine întreaga voință a Tatălui".[53]

Imaginea oglinzii, atât de dragă pentru Sfântul Grigorie, sintetizează în sine unitatea și diferența: ea afirmă unitatea deplină între Tatăl și Fiul până în cele mai fine mișcări ale voinței și păstrează totuși existența celor două ipostasuri. Textul este un pas foarte important spre o mai adâncă înțelegere a numirii lui Hristos ca „chip al lui Dumnezeu". Sfântul Grigorie afirmă aici că Fiul este chip al Tatălui mai ales în voința Sa, o voință care în mod liber nu stă împotriva voinței Tatălui: „Căci chipul din oglindă nu se poate mișca dacă mișcarea nu vine de la original". Lucrarea Fiului, ca expresie a propriei Sale voințe, nu arată nimic altceva decât voința Tatălui, dar nu în chipul unei unelte pasive, ci în așa fel încât Fiul se face El Însuși voință a Tatălui. Nu este deci nici o contradicție între faptul că Tatăl este singurul izvor și cauză ale voinței divine și faptul că Fiul Însuși vrea în mod personal același lucru. Ceea ce pentru mărturisirea ariană era dovada subordonării Fiului față de Tatăl, adică comportamentul Său ascultător, aceasta se dovedește acum drept taina comuniunii de voință a persoanelor divine, care se fundamentează pe unitatea lor de ființă. Arienii spuneau „ascultare", dar înțelegeau „constrângere", în timp ce chiar această ascultare a Fiului devine pentru noi chip al Tatălui, fiindcă Fiul, în ființa Sa de Fiu, asumă întreaga voință a Tatălui atât de mult încât El se face, oarecum este, această voință. Pentru aceasta, unitatea voinței divine nu exclude diferența persoanelor divine. Totuși Fiul, chiar în propria Sa voință, în ceea ce Îi este mai propriu, în ceea ce Îi este mai „personal", este chip al voinței Tatălui.

b. Modul de existență al persoanelor divine

Sfântului Grigorie i s-a reproșat încă de pe când era în viață că a accentuat distincția persoanelor divine până la pericolul „triteismului". Împotriva acestui reproș, Sfântul Grigorie s-a apărat în mica sa lucrare „Căci nu sunt trei dumnezei". Aici el tratează despre problema care ne interesează; el pornește de la unitatea lui Dumnezeu care se întinde până la voință și lucrare pentru a arăta că ea nu exclude particularitatea persoanelor. Căci puterea divină este unică, dar „ea izvorăște ca dintr-un izvor din Tatăl, este activată prin Fiul și împlinește harul în puterea Duhului Sfânt; și totuși, nici una dintre lucrări nu pornește singură de la una sau de la alta dintre persoane".[54]

Aceasta este valabil pentru toate lucrările lui Dumnezeu, mai ales pentru voință: „În Dumnezeu nu există decât o mișcare și o singură rânduială a voinței; ea vine de la Tatăl prin Fiul la Duhul Sfânt".[55] Sfântul Grigorie spune același lucru chiar despre viața lui Dumnezeu: „Există numai una și aceeași viață pe care o activează Tatăl, pe care o pregătește Fiul și care depinde de voința Duhului".[56]

În rezumat, aceasta înseamnă că: „Există numai un Mântuitor a toate, Dumnezeu mai presus de toate și mântuirea Sa este realizată de Fiul în Duhul".[57] Dar acest mod de a vorbi nu creează oare, din nou, pericolul de a face pe Fiul și Duhul să pară, în sensul arian, mai mici decât Tatăl? Sfântul Grigorie dovedește contrariul și arată în acest sens că Sfânta Treime este *modelul comuniunii personale* sau, după cum spun cu plăcere filosofii ruși, *modelul oricărui program social*. Căci aici, în prototipul Treimii divine, este evident faptul că egalitatea și ordinea se implică și se conțin una pe alta. Căci Sfântul Grigorie arată că, de fapt, Tatăl este cauza primordială a toate, chiar și a Fiului și a Duhului, dar ordinea nu implică subordine. Părinții Bisericii nu au ezitat să exprime această ordine a persoanelor divine, căci, după cum spune Sfântul Grigorie, „chiar Evanghelia transmite o anumită ordine (*taxis*) potrivit căreia credința, ieșind de la Tatăl, ajunge prin Fiul la Duhul Sfânt".[58] Eroarea ariană constă în faptul că arienii luau această ordine a persoanelor drept ordinea treptelor ființei. Desigur, Fiul vine de la Tatăl, de aceea el este al doilea în „ordinea" persoanelor divine. Și, cu toate acestea, El nu este cu nimic mai mic decât Tatăl.

Sfântul Grigorie a încercat să pătrundă mai adânc cu mintea paradoxul dintre ordine și egalitate. Așadar, el poate să arate că raportul între o cauză și ceea ce a fost cauzat nu spune nimic despre firea celor doi, ci arată numai modul de a fi al celui din urmă. Dacă un arbore a crescut singur sau a fost plantat, aceasta nu spune nimic despre firea arborelui, ci numai despre modul și felul *cum* a ajuns el un arbore.[59] Ordinea persoanelor divine din care arienii au făcut o *subordonare* nu spune, așadar, nimic despre natura, despre ființa persoanelor divine, ci indică numai raporturile lor de origine. Fiul este de aceeași ființă cu Tatăl și are aceeași voință, dar El are această *ființă* și această *voință una* în alt *mod* decât Tatăl, El le *are ca Fiu*, în felul Său. Acest mod propriu de existență (*tropos tês hyparxeôs*) este în același timp modul de origine al fiecărei persoane și modul lor de a se revela.[60] Astfel, Fiul este chip al Tatălui pentru că „El este născut din

Tatăl" şi pentru că El lucrează întru toate ca Fiu. Noi vedem acum încă şi mai clar cum este Fiul chip desăvârşit al Tatălui: *în propriul Său mod de existenţă, ca Fiu.* Sfântul Vasile, în tratatul său „Despre Duhul Sfânt", interpretează în felul următor cuvintele Mântuitorului „Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl":

> „Acestea nu se referă nici la forma, nici la configuraţia Tatălui, căci firea divină este liberă de orice compoziţie; dar bunătatea voinţei este contemplată în Tatăl şi în Fiul; deoarece coincide cu fiinţa, este asemenea şi egală, chiar identică în unul şi în celălalt... Că Tatăl creează prin Fiul nu înseamnă că lucrarea Tatălui este nedesăvârşită şi nici nu arată activitatea Fiului ca fiind slabă, din contră, arată *unitatea voinţei acestora*".[61]

Am văzut că Sfântul Atanasie înţelegea acest text din Evanghelia după Ioan ca un semn al consubstanţialităţii Fiului cu Tatăl. Sfântul Vasile extinde semnificaţia lui până la voinţa comună, pentru că „această voinţă este identică cu firea". El arată că Hristos nu se comportă numai ca un slujitor ascultător, ci şi că „El a înţeles să vorbească şi ca un stăpân suveran şi absolut" fără ca să-L contrazică cineva: căci atunci când vorbea de atotputernicie şi autoritate, El o făcea în aşa mod încât „prin aceasta să recunoaştem pe Stăpânul şi Creatorul nostru; şi când se comporta ca un slujitor, o făcea ca să ne facă să cunoaştem prin aceasta pe Tatăl Stăpânului şi Creatorului nostru".[62]

c. Ascultare şi libertate

Modul de existenţă, modul Său de a fi Dumnezeu, modul Său de a deţine fiinţa divină constituie, de asemenea, fundamentul şi modul Său de a fi chip. Propriu acestui mod de existenţă nu este faptul de a vrea altfel decât vrea Tatăl, ci, aşa cum spunea Sfântul Grigorie, de a se face El expresie a voinţei Tatălui.

Mai trebuie înlăturat de aici încă un ultim pericol. S-ar putea, într-adevăr, insinua: dacă modul propriu de existenţă al Fiului este acela de a împlini voia Tatălui, atunci El ar fi în mod necesar ascultător Tatălui. Eunomius nu a lăsat să-i scape acest argument ca să afirme subordonarea Fiului. În „Mărturisirea" sa de credinţă, el spune: „Fiul S-a făcut ascultător în cuvânt şi în faptă, pentru că El este Fiu şi Dumnezeu născut".[63] Sfântul Gri-

gorie de Nyssa arată că aici este propusă o înțelegere sofistică a ascultării (ceva asemănător cu o necesitate a naturii). Ascultarea Fiului privește numai iconomia mântuirii Celui care S-a făcut om, mai ales „ascultarea Lui până la moarte“ (Filip. 2, 8). *Aici* este vorba de ascultarea Fiului, fiindcă mai întâi a fost neascultarea omului. Cât privește însă lucrarea creației, nu se mai poate spune că Fiul a făcut-o „din ascultare“, după cum pretinde Eunomius, altfel Apostolul nu va putea să spună despre Fiul că „ține toate prin cuvântul puterii Sale“ (Evr. 1, 3). Cu atât mai puțin se poate vorbi de ascultarea Fiului în interiorul vieții dumnezeiești.[64] În comuniunea desăvârșită de ființă și voință a Sfintei Treimi nu există nici o poruncă și nici o ascultare, ci numai o voință comună.

Dar cum trebuie să înțelegem cuvintele *„prin* care toate s-au făcut“? Cum trebuie înțeleasă această instrumentalitate a Fiului? Pentru Eunomius este simplu; după el, „Fiul S-a făcut atât de ascultător, încât firea Sa nu este capabilă de nimic altceva decât de ascultare“.[65] În acest caz, răspunde Sfântul Grigorie: „Fiul ar fi chiar mai mic decât omul, El ar fi un instrument care nu poate să acționeze decât în limitele strâmte ale finalității Sale“.[66] Omul are cel puțin „un suflet liber și nu sclav, alegând în mod liber ceea ce dorește, potrivit cu puterea sa proprie. Dar cel care este supus necesității firii operează, sau mai degrabă suferă, ascultarea, și chiar dacă nu ar vrea să fie ascultător, firea nu-i va permite aceasta“.[67] A reduce pe Fiul la limitele unei simple puteri instrumentale înseamnă să-i răpim chiar și acea libertate pe care o are omul. Fără libertate nu se poate însă nici măcar vorbi de ascultare. Argumentul lui Eunomius se dovedește a fi contradictoriu în sine.

Cum trebuie însă să fie interpretate în mod corect cuvintele *„prin* Fiul“? Faptul că Tatăl creează *prin* El poate să însemne numai unitatea de nedespărțit a amândurora într-o voință care purcede de la Tatăl și pe care Fiul și-o însușește întru totul. Cuvintele *„prin* El“ indică în cele din urmă *modul de existență* al Fiului. Căci însușirea personală distinctivă a Fiului este aceea de a fi din Tatăl atât în ceea ce privește ființa, cât și voința. Fiul este chipul Tatălui *în acest mod*: Tatăl lucrează *prin* Fiul și de aceea Tatăl se face cunoscut *prin* Fiul.

Greutățile pe care le întâmpinăm inevitabil atunci când încercăm să vorbim despre taina Sfintei Treimi vin înainte de toate din aceea că noi pornim de la reprezentările noastre mărginite. Taina Sfintei Treimi depă-

şeşte aceste limite. Noi ne putem apropia de ea fără vinovăţie numai în lumina-întuneric a credinţei. Cum trebuie, oare, să gândim deodată paternitatea lui Dumnezeu şi egalitatea de natură? Cum poate fi o comuniune desăvârşită atunci când în ea există ordine, dar nu şi stăpânire, în care dăruirea totală este identică cu stăpânirea de sine, în care fiecare este din celălalt şi pentru sine, şi totuşi, pe deplin liber? Un asemenea Dumnezeu-Treime este de neconceput dacă este gândit după modelul proiecţiilor omeneşti şi totuşi El este atât de mult prototipul a tot ceea ce dorinţa umană caută în comuniune, unitate şi iubire, încât El apare plin de sens oamenilor creaţi după chipul acestui Dumnezeu (Gen. 1, 26).

Pentru a încheia acest capitol consacrat prezentării fundamentării trinitare a teologiei icoanei, se cuvine să citām un text frumos şi dens al Sfântului Vasile cel Mare. Acest text rezumă ceea ce noi am încercat să prezentăm ca introducere în gândirea marilor teologi ai secolului al IV-lea:

„Căci este imposibil să vedem chipul Dumnezeului celui nevăzut fără iluminarea Duhului. Şi celui care contemplă chipul îi este imposibil să separe chipul de lumină, deoarece lumina este în mod necesar cauza contemplării şi este văzută împreună cu cele ce se văd. Aşadar, prin iluminarea Duhului noi vedem în mod corespunzător şi consecvent strălucirea slavei lui Dumnezeu (pe Fiul); iar prin Acesta (chipul Tatălui) ne înălţăm la Cel al cărui chip şi pecete este Fiul".[68]

CAPITOLUL DOI

Bazele hristologice ale icoanei

Iisus Hristos, „întru Care sunt ascunse toate vistieriile înțelepciunii și ale cunoștinței" (Col. 2, 3), este acest chip al lui „Dumnezeu celui nevăzut" (Col. 1, 15) în care ni se descoperă cunoașterea de viață dătătoare a Tatălui. Cuvântul „chip" spune ceva esențial despre Hristos: relația Sa intimă cu Tatăl. În calea ei, uneori plină de dureri și adesea întunecată de criza ariană, Biserica a păstrat cu tărie acest adevăr în care recunoștea egalitatea de natură între Tatăl și Fiul.

Pentru teologia icoanei, conceptul cu totul paradoxal al unui „chip consubstanțial și desăvârșit" rămâne fundamental. Până acum însă nu am vorbit deloc unde și cum Se descoperă Fiul ca chip al Tatălui. El se descoperă ca chip al Tatălui în faptul că S-a făcut om. Am vorbit numai despre teologia trinitară pentru a ști în ce sens Fiul cel veșnic este chip al Tatălui celui veșnic. Ce se întâmplă însă cu Întruparea? Este Iisus Hristos Dumnezeu-Om chiar și în „chipul robului" (Filip. 2, 6) chipul Dumnezeului celui nevăzut? Și dacă da, este El chip al lui Dumnezeu desăvârșit în aceeași măsură în care este ca Fiu veșnic și consubstanțial cu Tatăl? Sfântul Pavel a vorbit într-adevăr despre Fiul lui Dumnezeu făcut om când a vorbit despre „chipul Dumnezeului celui nevăzut". Dar ce înseamnă la el noțiunea de chip? Mai este Fiul încă chip desăvârșit al Tatălui în smerenia Sa ca om? Și Fiul făcut om mai descoperă în mod desăvârșit pe Tatăl? Nu cumva chipul robului se interpune ca un zid despărțitor între Dumnezeu și noi?

Nu cumva, din cauza limitelor inevitabile, chipul robului împiedică revelarea Tatălui? Legată de aceasta, mai apare o nouă problemă: Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu, în condiția Sa omenească, în condiția asumării slăbiciunilor omenești, prin Întrupare, mai poate fi pe deplin cunoscut sau „chipul lui Dumnezeu" este acoperit de „chipul robului"?. Întruparea este, ea, revelare sau tăinuire a Fiului?

Probabil că asemenea întrebări exprimă o curiozitate indiscretă, pentru că vrem să știm prea multe despre ceva ce numai în taina credinței poate fi primit. Întrebările acestea au fost puse *de facto* nu din dorința de a face

speculație, ci pentru că în marile dezbateri hristologice ale secolelor V, VI, și VII ele au devenit probleme vitale în care era vorba de o reformulare a misterului originar al lui Hristos, de apărarea lui împotriva reducțiunilor care apăreau.

Aceste dezbateri hristologice au o importanță deosebită pentru dezvoltarea teologiei icoanei. Să ne reamintim ceea ce am spus chiar în introducerea acestei cărți: teologia icoanei Bisericii Ortodoxe rămâne de neînțeles fără cunoașterea bazelor hristologice ale icoanei. Cum ar putea să se înțeleagă, de altfel, de ce discuțiile cu privire la cultul icoanelor s-au purtat mai mult decât dezbaterile hristologice, în timp ce reflecțiile cu privire la estetică, la teoria artei, la stilistică lipsesc aproape cu desăvârșire? Vom analiza mai precis acest fenomen în partea a doua a lucrării de față. În acest capitol încercăm să conturăm în linii mari cele mai importante momente ale dezbaterilor hristologice. Pentru aceasta nu vom face o întreagă expunere istorică, ci vom pune în evidență fiecare trăsătură a evoluției care a devenit semnificativă pentru teologia icoanelor. Pentru aceasta ne vom limita la patru autori ale căror tratate hristologice sunt deosebit de importante: Origen, Eusebiu din Cezareea, Chiril al Alexandriei, Maxim Mărturisitorul.

I. Origen — o hristologie ostilă icoanelor?

Marele teolog și istoric rus George Florovsky, într-un studiu[1] inspirat și rămas până acum necontrazis, a susținut ideea că disputa pentru icoane din Bizanț își are rădăcini puternice în teologia lui Origen (185-254). Florovsky crede că mai ales în hristologia marelui alexandrin se găsește modelul unei teologii care conține premisele luptei împotriva icoanelor. În cele ce urmează încercăm să reluăm afirmațiile lui Florovsky și, prin aceasta, să conturăm principalele trăsături ale hristologiei lui Origen.[2] Suntem conștienți de greutatea unei asemenea încercări: Origen a fost totdeauna o persoană extem de contestată. De timpuriu contestată sau apărată, bănuită de erezie sau absolvită de bănuială, învățătura lui Origen a fost, în fine, condamnată de un sinod ecumenic (553). Cu toate acestea, opera sa, ca puține altele, a influențat toate ramurile teologiei, deși o deținem numai parțial. Opera lui Origen are o întindere și o bogăție de necrezut. El a fost un neîntrecut exeget, un mistic profund, un mare predicator, un teolog adânc căutător. Precum se întâmplă adesea în istoria spiritului, ucenicii săi au avut puterea să rețină dimensiunea maestrului lor și au concentrat opera lui într-un sistem. Origenismul, ca sistem, ca mentalitate teologică, care în secolele următoare a încins mereu spiritele, expune, de fapt, teologia lui Origen într-o manieră restrânsă, dar nu se referă pe nedrept la opera maestrului.

Aceasta se referă înainte de toate la concepția sa privind Întruparea Cuvântului dumnezeiesc, cu atâtea consecințe în teologia icoanei. Pentru Origen, Trupul lui Hristos, datorită apartenenței Sale la lumea perceptibilă prin simțuri, aparține domeniului „umbrelor“, domeniului imaginii care este opus Adevărului. El spune în comentariul la Evanghelia după Ioan că:

> „Domnul este numit «adevărat» (Deut. 32, 4) spre deosebire de umbră, de figură, de chip; căci așa este Cuvântul în cerul deschis. El nu este pe pământ așa cum este în cer; căci, fiindcă S-a făcut trup, El se exprimă prin intermediul umbrelor, al figurilor, al chipurilor. Mulțimea celor care se pretind credincioși este învățată prin umbra Cuvântului adevărat al lui Dumnezeu, care este în cerul deschis“.[3]

„Origen înțelege Întruparea ca pe o adaptare pedagogică a dumnezeirii la posibilitățile omenești."[4] Dacă însă Întruparea este pedagogică, aceasta înseamnă că trebuie să mergem dincolo de ea spre scopul pe care și l-a propus, acela de a face să cunoaștem Cuvântul în sine, ceea ce slăbiciunea umană nu poate să facă prin sine însăși. Origen socotește că Iisus, în viața Sa pământească, S-a arătat în diverse chipuri potrivit acestei pedagogii, în măsura în care fiecare om putea să perceapă aceasta.[5] Oricât de profundă și adevărată ar fi ideea unei pedagogii divine în Întrupare, ea devine oarecum neliniștitoare dacă din ea rezultă că evenimentele vieții lui Iisus reprezintă doar prima, cea mai elementară treaptă de inițiere. Încă și mai neliniștitoare devine această perspectivă atunci când patimile Sale și crucea lui Hristos apar ca cele mai de jos trepte ale acestui proces de inițiere a cărui culme va fi Schimbarea la față și Învierea lui Hristos. Origen pune textul din Isaia 53, 2-3 („Noi L-am văzut, El n-avea nici chip, nici frumusețe...") în gura celor care, rămași trupești, nu au știut să urce muntele Schimbării la față.[6] Astfel, vestirea Crucii — pentru Sfântul Pavel, sensul profund al Evangheliei — la Origen este numai pentru cei „trupești", neinițiați încă:

> „Trebuie să fii creștin în același timp și cu trupul și cu sufletul. Și acolo unde trebuie să propovăduiești Evanghelia după trup și să spui acestor oameni trupești că «nu știu altceva decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit» (I Cor. 2, 2) va trebui făcut și acest lucru. Dar, atunci când acești oameni sunt luminați de Duhul, aducând roade ca niște îndrăgostiți de înțelepciunea cerească, atunci pe aceștia trebuie să-i faci părtași la Taina Cuvântului, care, după Întrupare, a ajuns să fie cu noi, fiind, după cum spune Evanghelia, cel care «era la început la Dumnezeu» (Ioan 1, 2)".[7]

În acest text cu adevărat ezoteric, Întruparea apare ca o simplă trecere, după care Cuvântul se întoarce la „starea Sa de la început".[8] Pentru Origen, scopul cunoașterii lui Hristos este acela de a-L vedea pe Hristos „gol", dezbrăcat de veșmântul de piele. Așa înțelege Origen cuvântul lui Ioan Botezătorul care se declară nedemn să dezlege cureaua sandalelor lui Hristos (Ioan 1, 27). Pentru că S-a întrupat, Cuvântul S-a ascuns, S-a legat într-un anume sens. De aceea, acum trebuie să dezlegăm curelele sandalelor pentru a vedea Cuvântul „fără sandale, dezbrăcat de ceea ce este inferior în El, așa cum este în Sine Fiul lui Dumnezeu".[9] În această per-

spectivă, Trupul lui Iisus este „chipul pământesc" al „realității cerești", adică al Cuvântului care „ni se arată în Iisus".[10] Origen lasă o anumită distanță între omul Iisus și Cuvântul. Iisus nu este întru toate identic cu Cuvântul, El este mijlocitorul Acestuia;[11] Cuvântul se servește de omul Iisus pentru a nu acționa cu „dumnezeirea Sa goală".[12] Iisus este arătarea Cuvântului, El nu este în Sine conținut al Revelației.

În acest sens, este instructiv să se vadă cum interpretează Origen cuvintele lui Hristos: „Cel care M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14, 9).[13] Uneori el interpretează aceste cuvinte în sens exclusiv trinitar, fără referință la Întrupare[14]; alteori, le pune în referință cu teofaniile Vechiului Testament[15]; dar, atunci când le citează numai în contextul Întrupării, el refuză cu hotărâre să vadă în ele vreo trimitere la contemplarea trupească a lui Hristos:

> „Nici un om cu minte nu va afirma că Iisus a spus «cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl care M-a trimis», raportând aceste cuvinte la trupul Său sensibil care poate fi văzut de oameni. Altfel, ar fi văzut și pe Dumnezeu-Tatăl toți cei care strigau: «Răstignește-L, răstignește-L!» (Luca 23, 21)".[16]

De aceea Origen preferă în locul termenului prea trupesc de „a vedea" pe cel mai intelectual de „a contempla":[17]

„Cel care privește Trupul lui Hristos cu ochii săi trupești nu vede, totuși, pe Tatăl, Dumnezeul său. Căci, gândesc eu, trebuie timp și exercițiu pentru a vedea pe Iisus în acest fel, căci se privește Fiul și se contemplă Tatăl".[18]

Origen spune că în acest text „a vedea" nu indică vederea trupească, ci cunoașterea: „Căci cine a cunoscut pe Fiul a cunoscut și pe Tatăl".[19] Chiar dacă această concepție a lui Origen este deschisă unei interpretări hristologice corecte, ei nu-i lipsește nici un anume sens mistic. Cu toate acestea, la Origen textele citate trădează tendința clară de a vedea în Iisus din Nazaret mai degrabă forma revelatoare a Cuvântului, care în cele din urmă este ocazională, ca și conținutul însuși al Revelației.[20] Nu întâmplător în secolele următoare origenismul a fost respins. El făcea confuzie între prezența Logosului în Iisus și omul sfințit.

Potrivit acestei înțelegeri a Întrupării Cuvântului, trebuia ca Noul Testament, ca și cele spuse și săvârșite de Hristos, ca și Trupul lui Hristos, să fie înțelese ca „umbra realităților duhovnicești". După Origen, nu este suficient să ne ținem numai de sensul „trupesc" al Evangheliei, trebuie să ajungem dincolo de el, la „Evanghelia cea duhovnicească" sau „cea veș-

nică", față de care Evanghelia cea trupească nu este decât umbră. Nu este, așadar, de mirare să se constate că Origen neglijează sau minimalizează anumite texte din Noul Testament, care prezintă venirea lui Hristos drept împlinirea, desăvârșirea și deplinătatea Revelației din care Vechiul Testament nu dăruia decât începutul. Origen interpretează asemenea texte care se referă la împlinirea operei de răscumpărare în Hristos (Rom. 5, 16; Evr. 10, 1; Ioan 1, 17; 6, 55; 15, 1; de remarcat că textul din Col. 2, 17 nu este niciodată citat) mai degrabă ca pe niște vestiri ale bunătăților din viața viitoare.[21] Evident că această concepție cu privire la exegeza duhovnicească este intim legată de hristologia lui Origen: după cum hristologia sa vede în viața pământească a lui Iisus o umbră a adevărului tainic al vieții veșnice[22], tot așa în cuvântul Scripturii exegeza sa vede, înainte de toate, umbra anticipatoare a Cuvântului celui veșnic.

Această paralelă este confirmată încă o dată prin textele lui Origen care se referă la arta sacră. După cum la Origen cuvântul Scripturii rămâne mort dacă nu pătrundem sensul său duhovnicesc, tot așa un chip pur și simplu material rămâne mort și fără de viață, supus uzurii timpului. De aceea Origen opune chipurilor moarte ale păgânilor adevăratele chipuri ale lui Dumnezeu; acestea sunt, după el, creștinii, care poartă în sufletele lor frumusețea virtuților dumnezeiești[23]: adevăratul chip al lui Dumnezeu este interior! În spatele acestei polemici împotriva idolilor se schițează o antropologie și o doctrină a creației care constituie probabil fondul speculativ pe care Origen a conceput hristologia și exegeza sa. Această antropologie o vom regăsi și într-unul din curentele de mai târziu ale iconomahilor, unde devine baza pe care se susține iconoclasmul.

Lipsa cea mai mare a acestei antropologii este că ea nu reușește să dea corporalității omului cel puțin un sens pozitiv în creație și în planul de mântuire al lui Dumnezeu. Omul, înainte de toate, este sufletul, „omul interior". De aceea chipurile materiale trebuie văzute ca ceva care abate pe om de la adevărata sa vocație, fiindcă „ele abat ochii sufletului de la Dumnezeu spre pământ".[24]

Împotriva acestui punct de vedere, Celsus, un filosof păgân, ridică o obiecție care cuprinde deosebit de clar problematica ostilității față de icoane, constatată în perioada creștinismului timpuriu. El vede o contradicție în faptul că, pe de o parte, creștinii resping reprezentările antropomorfe ale lui Dumnezeu, iar pe altă parte desemnează chiar omul drept „chip al lui Dumnezeu". În disputa pentru icoane din secolele VIII-IX,

acest argument va fi mereu utilizat, de această dată spre condamnarea cultului creştin al icoanelor. Origen răspunde că omul nu este creat *chip al lui Dumnezeu*, ci el este creat „după chipul lui Dumnezeu". Aşa argumentează Origen pe baza literei Scripturii (Gen. 1, 26). Căci el motivează punctul său de vedere astfel: omul nu ar putea fi „după chipul lui Dumnezeu" nici numai în trupul său — pentru ca acesta este trecător —, nici în trup şi suflet luate împreună — altfel ar trebui să se accepte ideea că Dumnezeu este şi El compus —, ci este „după chipul lui Dumnezeu" în omul interior (Ef. 3, 16), adică în suflet. Cu alte cuvinte, numai sufletul poate fi *următor* lui Dumnezeu (Ef. 5, 1), adică numai el poate să primească trăsăturile (*charaktêras*) lui Dumnezeu şi să devină chipul Său. Sfânta Scriptură numeşte însă trupul „templul lui Dumnezeu" (I Cor. 6, 19), şi nu chip.[25]

Aşadar, fiindcă numai sufletul este „după chipul lui Dumnezeu" — un chip „al cărui pictor este Fiul lui Dumnezeu"[26] —, singurul cult potrivit este cel care se săvârşeşte pe altarul sufletelor creştine; şi singurele chipuri şi statui pe care trebuie să le ridicăm sunt cele ale virtuţilor care modelează sufletul după chipul lui Dumnezeu (un argument pe care-l vor utiliza cu preferinţă iconomahii): „Suntem convinşi, spune Origen, că prin intermediul unor asemenea chipuri trebuie să cinstim prototipul tuturor chipurilor, «chipul lui Dumnezeu celui nevăzut» (Col. 1, 15), Dumnezeu Fiul cel Unul-Născut".[27] Acesta este răspunsul lui Origen dat lui Celsus care reproşa creştinilor că refuzau să înalţe altare, statui şi temple.

La Origen, fără îndoială, apare o tendinţă de exprimare care în secolele următoare iese mereu în evidenţă: tendinţa după care lumea văzută este înţeleasă *numai* ca umbră a celei nevăzute, tendinţa de a accentua înainte de toate în chip *lipsa* faţă de prototip şi mai puţin funcţia acestuia, aceea de a fi revelaţia prototipului. Tendinţa aceasta nu este fără pericole: „Această puternică accentuare a lumii nevăzute ameninţă să micşoreze semnificaţia Întrupării răscumpărătoare şi rolul naturii umane a lui Hristos".[28] Un întreg curent al tradiţiei spiritual-teologice a creştinismului se va subordona acestei tendinţe şi nu este întru totul lipsit de motivaţie faptul că această tradiţie este pusă mereu în legătură cu numele lui Origen. În acest curent de spiritualitate, cel mai înalt scop a fost acea contemplare fără chip şi pur duhovnicească. Chipul, orice imagine şi reprezentare plastică trimit totdeauna la „Cel ce este nereprezentat". Această tradiţie, în formele ei extreme, duce la înlăturarea sau, cel puţin, la deprecierea lucrărilor sacramen-

tale ale actelor simbolice din cult, chiar și la „materializarea“ credinței în instituție, dogmă, Biserică. Iconoclasmul poate fi astfel o expresie a respingerii faptului că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut realmente om. În cea de-a doua parte a acestei lucrări vom arăta asemenea tendințe în cercul iconomahilor. Legătura lor cu origenismul se va vedea foarte clar. Firește, acest origenism, cu spiritualismul său supraaccentuat, este o prescurtare epigonică a uriașei lucrări a școlii alexandrine.

Origen este prea elevat, prea biblic, prea critic, prea „universal“ ca să fie redus numai la un aspect al operei sale. Este o greșeală dacă Origen este văzut mereu înainte de toate ca unul din părinții duhovnicești ai iconoclasmului, ai unui creștinism care respinge cultul și ritul, un creștinism fără icoane și fără sacramente care nu cunoaște și nu prețuiește decât un cult duhovnicesc.[29] La marele predecesor al lui Origen, Clement din Alexandria, spiritualismul este legat de un realism sacramental-bisericesc.[30] Dacă la Origen există fără îndoială o tendință spre spiritualizare (ea nu-i este străină nici Sfântului Pavel: cf. 2 Cor. 4, 18), ea nu poate fi separată de tendința opusă spre „materializare“. Această tendință se vede chiar în locurile care sunt citate mereu drept textele doveditoare ale iconoclasmului lui Origen. Împotriva criticii lui Celsus, după care creștinii au înlăturat altarele și statuile, Origen insistă pe caracterul interior al cultului creștin; or, el trece dincolo de aceasta atunci când utilizează chiar imaginea sculptorului ca să arate cum Dumnezeu „întrupat“ chiar în virtuți, ca și omul care întrupează în sine însăși voința lui Dumnezeu, se face „statuie a lui Dumnezeu celui desăvârșit“, chip al Dumnezeului celui adevărat.

> „Cei care s-au dezbrăcat de omul cel vechi, împreună cu faptele lui, și s-au îmbrăcat în cel nou, care se înnoiește, spre deplină cunoștință, după chipul Celui ce l-a zidit (II Cor. 3, 9-10) și cel care se aseamănă astfel cu Creatorul său zidește în sine însuși statui, așa cum dorește Însuși Dumnezeu cel peste toate. Căci, după cum unii sculptori, cum ar fi Phidias* sau Policlet**, au fost în stare să toarne sau să cioplească, iar pictori ca Zeuxip și Apelles*** și alții au făcut tablouri nu mai puțin vestite și după cum alții nu s-au putut ridica la

* *Phidias* (sec. V î.Hr.), sculptor grec, pus de Pericle să împodobească Acropola Atenei.

** *Policlet* (sec. V î.Hr.), sculptor, teoretician al proporțiilor trupului uman.

*** Pictori celebri (sec. IV î.Hr.). Apelles este singurul care l-a pictat pe Alexandru Macedon. Zeuxis sau Zeuxip a reușit să folosească în pictură jocul luminii.

înălțimea lor, căci există o varietate nesfârșită în confecționarea statuilor și a reprezentărilor picturale, tot așa există și statui ale Dumnezeului celui peste toate, executate atât de desăvârșit și cu o știință atât de deplină, încât nici măcar nu se poate face o comparație între Zeus Olimpianul, sculptat de Phidias, și între omul modelat după chipul lui Dumnezeu care l-a zidit. Iar dintre toate chipurile câte se află în întreaga făptură, cel mai desăvârșit și mai presus de orice desăvârșire este în Mântuitorul nostru care a zis despre Sine: «Tatăl este întru Mine» (Ioan 14, 10)."[31]

Chipul cel mai desăvârșit al lui Dumnezeu este același în care Dumnezeu Însuși este prezent viu. Poate, oare, vreun chip al zeităților păgâne să spună: „Tatăl este întru Mine"? Argumentarea lui Origen nu poate fi interpretată în sensul adversității față de arta sistematică sau în sensul iconoclasmului.[32] Ceea ce refuză el din chipurile zeităților păgâne este faptul că acestea sunt chipuri „fără viață și fără simțire", mai rău chiar, locuințe ale demonilor, cum spune Origen, reluându-l pe Sfântul Pavel (I Cor. 10, 20; II Cor. 6, 14-16), în timp ce „chipurile lui Dumnezeu", care sunt creștinii, sunt temple ale Duhului Sfânt:

„Cine vrea poate, așadar, ... să compare «chipurile» lăuntrice din sufletele celor care cred în Dumnezeu cel peste toate cu statuile lui Phidias, ale lui Policlet și ale altora asemenea lor și atunci vom vedea clar că acestea din urmă sunt fără simțire și trecătoare cu vremea, în timp ce în sufletul nemuritor primele rămân atâta timp cât sufletul cugetător (mintea) vrea ca ele să fie neșterse din el".[33]

Aici Origen se află pe spațiul comun al Bisericii primare: prin venirea lui Hristos, așa era convingerea, s-au împlinit promisiunile. După cum creștinii învățați din Biserica primară erau convinși că în creștinism au găsit *adevărata filosofie,* în care toate căutările prin dibuire și-au găsit răspunsul și toate rătăcirile gândirii și-au aflat corectarea[34], tot așa ei erau siguri că aici pot să învețe cea mai *înaltă artă*, *arta divină însăși*, spre care orice creație artistică omenească poate numai să tindă: *aici* trebuie să se caute acea „atmosferă duhovnicească" în care cultul icoanelor Bisericii a devenit acceptabil, chiar o necesitate. „Pentru formarea acestei atmosfere, spune K. Holl, Origen a contribuit tot așa precum a făcut-o înainte de el Sfântul Irineu și, după el, Sfântul Atanasie."[35] Din contră, noi nu suntem de părere că aici este vorba de un „proces de secularizare și păgânizare a

creştinismului"[36], ci de un proces de *integrare* şi de *transformare* a tuturor domeniilor vieţii, chiar şi a creaţiei artistice, prin taina Dumnezeu-Omului şi lucrarea mântuitoare şi de recreare a lumii. În încheiere, dăm cuvântul lui Metodiu de Olimp (sec. III) care adesea a folosit metafore luate din arta plastică. A trebuit, oare, să producă asemănarea omului după chipul lui Hristos, despre care vorbeşte textul de mai jos, şi o schimbare în concepţia despre artă şi în autoînţelegerea artistului?

„Creat după chipul lui Dumnezeu (Gen. 1, 26), omul trebuia să ajungă la *asemănarea* cu Dumnezeu. Pentru a se realiza aceasta, Cuvântul a fost trimis în lume, a luat chipul nostru, a luat asupra Lui păcatele noastre pentru ca noi să putem îmbrăca iarăşi chipul dumnezeiesc. Asemănarea cu Dumnezeu o realizăm atunci când, exact ca nişte pictori abili, imprimăm în voinţa noastră trăsăturile vieţii lui Hristos care, Dumnezeu fiind, a îmbrăcat trupul nostru ca noi să putem avea un model de viaţă divină ca pe un tablou expus privirilor şi astfel să fim puşi în situaţia să urmăm pe Acela care a pictat acest chip."[37]

II. O teologie anti-iconică: Eusebiu de Cezareea (cca. 264-340)

Imensa operă a lui Origen, foarte bogată de altfel în nuanțe, a oferit puncte de plecare pentru diverse dezvoltări. Un anumit origenism a putut să devină într-un anumit mediu de cultură o luptă sistematică împotriva icoanelor; acum ne vom întoarce spre această linie de dezvoltare prin faptul că analizăm puțin teologia chipului la Eusebiu de Cezareea[38] care datorează mult lui Origen, fără să-l urmeze pe acesta sub toate aspectele. Cu Sfântul Chiril al Alexandriei și Sfântul Maxim Mărturisitorul vom cunoaște în continuare două mari personalități a căror teologie duce mai departe datele tradiției închinării la sfintele icoane.

1. Scrisoarea lui Eusebiu către împărăteasa Constanția — un program teologic anti-iconic

În căutarea de mărturii patristice pentru respingerea icoanelor, iconoclaștii au găsit un text care se afla în acord de minune cu intențiile lor. Era vorba de o scrisoare a lui Eusebiu de Cezareea către Constanția, sora lui Constantin cel Mare. Această scrisoare nu este cunoscută decât din dezbaterile legate de disputa referitoare la icoane. Din cauza atestării sale târzii și din motive interioare, autenticitatea acestei scrisori a fost contestată. Noi credem, dimpotrivă, că acest document se potrivește cu stilul și gândirea teologică a marelui istoric al Bisericii, care a fost Eusebiu de Cezareea.[39]

Constanția ceruse lui Eusebiu să-i trimită o icoană a lui Hristos. Răspunsul a fost un nu clar și categoric. Acest nu al teologului împăratului Constantin I nu a fost cumva certificarea ideală a nu-ului pe care împăratul Constantin al V-lea Copronim a voit să-l opună cultului icoanelor? Scrisoarea aceasta nu a fost oare o recentă confirmare a faptului că duhul marelui Constantin se trezise în Bizanț încă o dată, de data aceasta în Constantin al V-lea? Scrisoarea lui Eusebiu oferea ceva mai mult: o teologie. Mai precis, o argumentare hristologică împotriva chipului lui

Hristos. S-ar putea, oare, schimba ceva în Bizanț fără o argumentare hristologică? Fără îndoială, scrisoarea lui Eusebiu a devenit un argument al coroanei pentru condamnarea cultului icoanelor, iar marele patriarh Nichifor, în apologia făcută cultului icoanelor, a consacrat o carte întreagă combaterii lui Eusebiu.[40] Acest text este și pentru noi foarte important fiindcă el prezintă pentru prima dată în mod precis relația dintre înțelegerea icoanei și hristologie, care este, de altfel, tema acestei cărți. Redăm mai jos cele mai importante fragmente din scrisoarea lui Eusebiu:

> „Tu îmi scrii și referitor la o anumită icoană a lui Hristos, cu dorința să-ți trimit o asemenea icoană. Despre care icoană a lui Hristos vorbești și cum să fie icoana pe care tu o numești *a lui Hristos*? (...) Ce icoană a lui Hristos cauți? Chipul adevărat și neschimbător, cel care poartă trăsăturile lui Hristos prin natura sa, sau acel chip pe care (Fiul lui Dumnezeu) l-a asumat pentru noi, atunci când El a îmbrăcat chipul robului? (Filip. 2, 7) (...) Nu-mi pot imagina că tu ai cerut o icoană a chipului Său dumnezeiesc. Chiar Hristos a învățat că nimeni nu cunoaște pe Tatăl fără numai Fiul și că nimeni nu este vrednic să-L cunoască pe Fiul decât numai Tatăl care L-a născut (Matei 11, 27)[41]. Gândesc că tu ceri, desigur, icoana chipului său de rob, a trupului pe care l-a luat pentru noi. Ori despre aceasta noi am învățat că s-a amestecat cu slava dumnezeirii și că ceea ce este muritor a fost înghițit de viață (I Cor. 15, 52- 54; II Cor. 5, 4)".[42]

Ceea ce este pasionant în acest text este consecvența argumentării teologice: o icoană a lui Hristos? Ce chip poate s-o redea? Chipul dumnezeiesc este de nepătruns și de necuprins, chipul omenesc a fost oarecum înghițit de slava dumnezeiască. Pentru a preîntâmpina eventualele neînțelegeri, trebuie să precizăm că din acest text nu se poate înțelege că în el este vorba de o respingere generală a artei creștine. Reprezentări simbolice și alegorice ale lui Hristos, după cum s-au văzut chiar în vremea lui Eusebiu, n-au fost interzise. Dimpotrivă, se vorbește de o icoană a lui Hristos care trebuie să reprezinte pe Hristos *exact* așa cum era El.[43] Eusebiu respinge o atare pretenție, deoarece chiar această reprezentare exactă nu se lasă „prinsă" prin artă. În jurul acestei probleme se va discuta mult în timpul disputei pentru icoane. Se găsea deja chiar la Origen. Poate fi oare redat *adevăratul chip* al lui Hristos „cu culori și desene moarte și lipsite de viață"?[44] Nu este acum Hristos preamărit, de la Înviere chipul

Său pământesc nu a fost, oare, transfigurat, nu a devenit el nemuritor, nestricăcios? De atunci chipul robului s-a schimbat complet și în întregime în lumină inefabilă, de negrăit, în acea lumină care se potrivește lui Dumnezeu-Omul... Cum ar ajunge cineva să picteze o icoană a acestui chip minunat și de neînțeles, dacă totuși mai putem numi „chip“ firea divină și duhovnicească?“[45]

Dacă Constanția ar fi trebuit să se ascundă în spatele gândului că cerea un chip al formei pământești a Mântuitorului, după cum era el *înainte* de Schimbarea la față și Învierea Sa, așadar un chip al lui „Iisus cel pământesc“, ar fi trebuit să i se obiecteze că, pe de o parte, legea lui Dumnezeu (Ex. 20, 4; Deut. 5, 8) interzice să se facă vreun chip al celor care se află sus în cer sau jos pe pământ, iar pe de altă parte, Sfântul Pavel ne-a învățat că noi nu-L mai cunoaștem acum pe Hristos după trup, chiar dacă mai înainte L-am cunoscut așa (I Cor. 13, 15). În refuzul categoric arătat de Eusebiu împărătesei, acesta ocolea o dispută publică; nu trebuia să se lase impresia că prin asemenea reprezentări creștinii ar fi redat pe Dumnezeul lor într-un tablou, precum închinătorii la idoli.[46] Îngrijorarea aceasta nu părea a fi fără o bază. Ea reflectă o situație în care reproșul putea fi auzit nu din partea păgânilor, precum la Celsus în sec. al II-lea, când creștinii respingeau statuile și altarele zeilor, ci tocmai invers: ei nu se mai deosebeau de păgâni în modul în care cinsteau icoanele Dumnezeului lor. Că o asemenea „utilizare păgână“ putea fi găsită foarte devreme în Biserică, o știa Eusebiu foarte bine.[47] Însă ceea ce a făcut așa de interesantă argumentarea lui pentru cearta cu privire la icoane din secolul al VIII-lea este teoria lui referitoare la icoane, prezentată aici, în care iconomahii găseau confirmat punctul lor de vedere; noi încercăm să prezentăm în linii mari această teorie și o vom trata în patru puncte: a) utilizarea conceptului trinitar de chip; b) Logosul în manifestările Sale; c) omul ca chip al lui Dumnezeu; d) conceptul sacramental de chip.

2. *„Chipul lui Dumnezeu“ — un semn al subordonării Logosului*

Cum înțelege Eusebiu cuvintele pauline referitoare la Hristos ca „chip al Dumnezeului celui nevăzut“ (Col. 1, 15)? Altfel decât Atanasie care scrie despre el, pentru Eusebiu numele de „chip“ este o trimitere clară la subordonarea Logosului față de Tatăl. În „Demonstratio evangelica“ a lui Eusebiu citim următoarele:

„Dacă noi mărturisim doi Domni (Tatăl și Fiul), atunci nu folosim pentru amândoi aceeași expresie teologică. După cum ne învață dreapta credință, folosim următoarea ordine: mai întâi este Tatăl ceresc, Dumnezeu și Domn, care este Dumnezeu și Domn al Celei de-a doua persoane, adică Logosul lui Dumnezeu, al doilea Domn, stăpânitor peste tot ceea ce este sub El, dar nu peste ceea ce este mai mare decât El (cf. Ioan 14, 28); căci Dumnezeu Cuvântul nu este Domn peste Tatăl, nici Dumnezeul Tatălui, ci *chipul Său* și Cuvântul, înțelepciunea și puterea Sa".[48]

Subordonarea Fiului este arătată aici prin numele „Fiul" la care desemnarea de „chip" prin care este numit în primul rând trebuie să definească în mod clar această subordonare: Logosul nu este de o ființă cu Tatăl, El este numai chipul Acestuia. Ne-am îndepărtat aici foarte mult de conceptul paradoxal de „chipul cel de o ființă" pe care Atanasie l-a descoperit mai târziu. Aici conceptul filosofic (neoplatonic) de chip nu a fost încă curățit în focul teologiei trinitare. Desigur, și Eusebiu înțelege calitatea de chip a Fiului într-un sens foarte „spiritualizat":

„Este de la sine înțeles că fiecare om a înțeles să mărturisească faptul că Tatăl este și subzistă înaintea Fiului. Tocmai din acest motiv Fiul este *chipul* Tatălui, un chip care pentru noi este de negrăit și de necuprins, un chip viu al Dumnezeului celui viu care subzistă în sine, este nematerial și fără de trup (...). El nu este precum chipurile pământești unde substanța folosită și forma chipului sunt diferite; dimpotrivă, forma și substanța Sa sunt una și aceeași, fiindcă Logosul este făcut asemănător Tatălui".[49]

Aici Eusebiu respinge numai conceptul material de chip. Cu toate acestea, ideea de nedesăvârșire a chipului este determinantă. Fiul este chip pentru că El vine după Tatăl. Pentru Eusebiu, Fiul este un chip creat de Dumnezeu care, pentru acest motiv, este mai mic după ființă decât Tatăl. Aceasta se vede oarecum acolo unde Eusebiu utilizează comparația cu chipul împăratului, cu care ne-am întâlnit și la Atanasie și la Grigorie de Nyssa; din această comparație el scoate însă o concluzie diferită: pentru ultimii doi comparația ar trebui să arate identitatea ființei Tatălui și a Fiului. Pentru Eusebiu aceasta arată numai că putem numi pe Fiul și „Dumnezeu", dat fiind că El a fost făcut „Dumnezeu de către Tatăl"[50] și că putem să cinstim pe Fiul „după Tatăl" ca pe un Dumnezeu („având în vedere

că Dumnezeu se află în El"[51]) fără ca pentru aceasta să se adore doi Dumnezei; comparația cu împăratul chiar aceasta arată:

> „Dacă chipul împăratului este cinstit pentru că el redă trăsăturile și asemănarea împăratului; dacă chipul împăratului este cinstit și împăratul este cinstit; în felul acesta nu sunt cinstiți doi, ci unul singur. Primul și adevăratul împărat și cel reprezentat în tablou nu sunt, desigur, doi împărați, și ei nu sunt numai recunoscuți ca unul și același, ci și numiți și cinstiți ca unul și același împărat. La fel, Fiul cel Unul-Născut este numit singurul «chip al Dumnezeului celui nevăzut» (Col. 1, 15) din care cauză El are asemănarea cu Tatăl, pentru că El a luat ființă din Tatăl ca Dumnezeu".[52]

Merită remarcat aici modul în care Eusebiu ia ca model de comparație chipul împăratului: chipul și modelul sunt împreună deodată, aproape și departe. Putem într-adevăr să desemnăm și să înțelegem chipul împăratului ca „împărat", pentru că într-adevăr în el este reprezentat împăratul; și, cu toate acestea, iarăși nimeni nu va putea să afirme că chipul împăratului ar fi într-adevăr împăratul însuși, ci că este *numai* chipul acestuia. Comparația cu chipul împăratului arată tocmai că, pentru Eusebiu, Hristos „a fost făcut Dumnezeu" în sensul în care chipul împăratului a fost făcut împărat. Această înțelegere a chipului rămâne în mare măsură în limitele conceptului filosofic de chip din acea vreme: cu toată asemănarea, chipul rămâne prin natura sa mai mic decât modelul. Atanasie, precum am văzut, va face să dispară această înțelegere foarte limitată și va impune un concept de chip care descoperă paradoxala unitate de ființă dintre *chip* și *model* în Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul.

3. Lucrarea Logosului în lume

Eusebiu a dezvoltat concepția sa despre chip înainte de toate în relație cu expunerea lucrării lui Hristos, ca Logosul universal. În cele ce urmează vom trata mai precis tocmai această problemă. Și aici ne va fi mai clar motivul pentru care Eusebiu s-a pronunțat împotriva icoanei lui Hristos.

Ca majoritatea arienilor, nici Eusebiu nu poate să înțeleagă creația ca pe o lucrare realizată în mod nemijlocit de Dumnezeu. Atât de mare este deosebirea dintre Dumnezeu și lumea creată, încât, după el, era nevoie de Logos ca mijlocitor pentru a „atenua" oarecum puterea atotputernicului

Dumnezeu. Nici o creatură nu poate intra direct în legătură cu acest Dumnezeu atotputernic, fără numai Logosul pe care „Tatăl Însuşi L-a creat înaintea tuturor fiinţelor".[53] Fiindcă distanţa dintre slăbiciunea creaturii şi puterea lui Dumnezeu este de netrecut[54], Logosul se revarsă din Tatăl ca dintr-un izvor continuu şi inepuizabil.[55]

Eusebiu descrie în mod repetat rolul universal al Logosului uneori în pagini greoaie, alteori într-o viziune emoţionant cosmică. El este inima Universului, El uneşte toate ca o legătură ce nu poate fi ruptă, El este providenţa care cârmuieşte toate[56]; El pătrunde toate; El dă formă, viaţă şi frumuseţe materiei; El mişcă elementele, toate le pune într-o ordine armonioasă: „Cu dumnezeiasca Sa putere de judecată, El străbate toate, pătrunde toate, atinge toate fără a suferi vreo ştirbire şi fără ca natura Sa să fie întinată".[57] Într-un cuvânt, ceea ce sufletul este pentru trupul însufleţit, Logosul este pentru întreg Universul.[58] Este, într-adevăr, o viziune fascinantă despre Logos. Cu toate acestea, ne putem întreba dacă acest Logos nu este cumva Logosul stoicilor mai degrabă decât Logos-Cuvântul lui Dumnezeu despre care vorbeşte prologul Evangheliei după Ioan. Nuanţa ariană a acestei concepţii despre Logos se arată, de altfel, mai clar în cele ce urmează.

Eusebiu compară lumea sensibilă cu o liră care are mai multe coarde pe care Logosul o atinge şi din care el scoate un imn măreţ în cinstea Tatălui, Împăratul a toate[59]: „Logosul atotputernic a cuprins lungimea şi lăţimea Universului ca şi cum ar avea două braţe; a adunat şi a unit Universul; acest instrument bine organizat a întărit şi fixează natura trupului".[60] Cosmosul este, aşadar, instrumentul Logosului. Dar Logosul, la rândul lui, este instrumentul însufleţit, viu, dumnezeiesc, viu-făcător şi înţelept al lui Dumnezeu-Tatăl.[61] Dacă există în gândirea lui Eusebiu o noţiune centrală, aceea este cea de *organon*, de instrument. El a dezvoltat această noţiune ca nici un alt teolog înainte de el.[62] În lumina acestei noţiuni se va preciza aici şi concepţia sa despre chip, căci Eusebiu explică numele de „chip" dat Logosului prin rolul său de instrument al Tatălui:

> „Numai Logosul deţine în sine chipul dumnezeirii inefabile şi de neînţeles; de aceea, datorită asemănării Sale cu modelul, el este numit şi Dumnezeu. Pentru acest motiv spunem că Tatăl L-a născut ca pe un bun slujitor spre a conduce toate printr-un *instrument* plin de înţelepciune, viu şi abil, şi printr-o regulă plină de inteligenţă".[63]

Denumirea de „chip" marchează la Eusebiu inferioritatea naturii Logosului care, prin noțiunea de instrument, este și mai accentuată. Eusebiu înțelege întreaga iconomie divină prin concepția de Logos-instrument al Tatălui. Dacă puterea infinită a lui Dumnezeu nu poate fi suportată de creaturi, acest instrument al Tatălui, Logosul, permite ca măreția Tatălui să se adapteze creaturilor. Tatăl se servește de acest instrument viu nu numai pentru crearea și păstrarea creaturilor în existență, ci și pentru a Se descoperi celor drepți din Vechiul Testament. Astfel, la stejarul lui Mamvri, Avraam a primit vizita lui Dumnezeu însoțit de doi îngeri.[64] Dar cine era chipul divin căruia Avraam i se adresează cu „Doamne"? Dumnezeu Însuși? „Nu trebuie să gândim că Dumnezeu cel peste toate S-a arătat așa. Căci nu se cuvine să spunem că Dumnezeu Se ascunde și că El S-a înfățișat în forma și înfățișarea unui om. Trebuie să mărturisim că era Logosul lui Dumnezeu."[65] Pentru că Dumnezeu Însuși este de necuprins, El se servește de un instrument pentru a comunica cu oamenii. Eusebiu explică nenumăratele teofanii din Vechiul Testament astfel: „Viziunile pe care le-au avut profeții în viețile lor pământești au avut chip omenesc. Dumnezeu era însă Cel care vorbea ca printr-un instrument prin această formă văzută".[66]

Printre multele teofanii pe care Dumnezeu le-a activat prin Logosul Său se află una care iese în evidență prin caracterul ei deosebit: Întruparea. Dar, dacă ea este cu totul deosebită, Eusebiu o înțelege înainte de toate ca pe un caz deosebit al atotprezenței Logosului în cosmos. Eusebiu, după ce a vorbit despre atotprezența Logosului în creație în textul citat mai sus (vezi nota 57), va spune referitor la Întrupare următoarele:

> „Logosul pătrunde toate cu forța cugetării Sale, atinge toate fără a fi vătămat de cineva și fără ca natura Sa să fie întinată. Tot așa a fost El și printre oameni; El S-a arătat odinioară unora, adică numai profeților și drepților despre care vorbește Scriptura, și aceasta în chipuri diferite; dar în cele din urmă S-a dat tuturor ca mântuire a lor, celor răi și celor necredincioși, iudeilor și grecilor, datorită nesfârșitei bunătăți a Tatălui".[67]

Întruparea se numără, așadar, în șirul descoperirilor Logosului, instrumentul cel viu al Tatălui.[68] Dacă întregul cosmos este înțeles ca un instrument docil în mâna Logosului, nu ne va mira faptul că Eusebiu înțelege acum ca pe un instrument al Logosului chiar și trupul pe care Logosul îl

improvizează ca pe o parte a cosmosului. Un fragment din textul citat mai sus readuce pe Eusebiu la imaginea cântărețului din liră pentru a o aplica, de data aceasta, omenirii întregi:

> „Logosul cheamă și vindecă cu generozitate pe toți oamenii prin instrumentul omenesc pe care-l ține în fața Sa, asemenea unui muzician care-și arată înțelepciunea prin liră".[69]

Tatăl cel infinit și de necuprins a născut Logosul ca El să fie puterea mijlocitoare în creație și conducătoare a lumii. La rândul Său, Logosul nu Se arată de la început în „natura Sa divină, de necuprins, nematerială și nevăzută", ci se face văzut și perceptibil folosindu-se de un instrument trupesc pentru a avea cu oamenii o anumită relație[70]:

> „Căci, cum ar putea ochii trupești să vadă altfel lipsa de trup a lui Dumnezeu? Cum ar putea descoperi natura muritoare pe Cel tainic, pe Cel nevăzut, pe El, pe care ea nu L-a cunoscut din mii de lucrări? Pentru aceasta Logosul avea nevoie de un instrument muritor și de un remediu potrivit pentru legătura cu oamenii, pentru că pe acesta ei l-ar fi iubit. Căci, în general vorbind, ne place ceea ce ne este asemenea. Căci, după cum un mare împărat are nevoie de un interpret care rostește cuvintele împăratului în mulțimea de limbi diferite și de orașe, la fel Logosul divin, gata să vindece sufletele din trupuri și să Se arate pe pământ, avea nevoie de un intermediar, de un fel de interpret și de un vehicul trupesc. Era nevoie de un instrument omenesc prin care el trebuia să descopere oamenilor adâncimile tainice ale dumnezeirii".[71]

În cele două texte pe care le-am citat mai sus Întruparea apare ca o concesie făcută înainte de toate slăbiciunii omenești. Scopul ei este acela de a duce omul spre o cunoaștere superioară, unde el nu va mai avea nevoie de instrument, unde va fi atins realitatea însăși. Întruparea apare, așadar, ca o concesie făcută mai ales celor care nu pot încă să înțeleagă Logosul altfel decât în mod trupesc, pământesc:

> „Și El (Logosul) nu S-a interesat mai puțin de trupuri decât de suflete; și El a pregătit pentru ochii trupești ai oamenilor ceea ce El făcea prin trup, să vadă adică minuni uimitoare, semne și puteri divine; urechilor trupești El a dat învățături prin limbă și trup. Dar el a împlinit toate acestea prin trupul pe care l-a asumat pentru *cei care nu puteau percepe dumnezeirea altfel decât în acest mod*".[72]

Scopul va rămâne mereu acela de a ajunge, dincolo de acest instrument, la cunoașterea directă a Logosului Însuși. Eusebiu urmează aici o linie trasată deja de Origen: cei desăvârșiți se țin direct de Logos, trupul este pentru cei slabi, pentru cei care nu pot să vadă în mod direct Logosul. În rest, legătura dintre instrumentul omenesc și Logos este strict unilaterală: „Ceea ce aparținea Logosului, El l-a dat omului (adică instrumentului, trupului), dar din ceea ce venea din partea a ceea ce era muritor (din partea trupului) El n-a luat nimic."[73] Pentru că Logosul nu este atins și întinat atunci când El pătrunde cu prezența Sa cosmosul întreg, El nu va fi atins nici de ceea ce suferă trupul Său, instrumentul Său. Eusebiu revine la imaginea cântărețului din liră atunci când vorbește despre trupul lui Hristos:

> „Cel ce este netrupesc nu a fost întinat prin nașterea din trup, nu a suferit în ființa Sa atunci când ceea ce era muritor a fost din nou separat de El; la fel, dacă lira s-ar rupe sau dacă s-ar rupe coardele, cel care cânta din ele nu va suferi deloc".[74]

Eusebiu a putut să descrie patima lui Hristos ca singurul instrument uman utilizat de Logos: „Pentru că trebuia ca instrumentul muritor să găsească un sfârșit demn de Dumnezeu, după ce i-a adus o slujire adecvată Logosului divin, i-a fost rânduit să moară".[75] Dar nu trebuia ca el să piară în moarte; aceasta s-ar fi înțeles ca o slăbiciune a Logosului Însuși:

> „După cum cineva vrea să arate că un vas nu poate fi distrus de foc, fiind superior naturii focului, el nu poate să facă această minune decât dând focului vasul pe care îl are în mână și scoțându-l după aceea din flăcări nestricat, tot așa Logosul, care dă viață la toate a voit să arate că instrumentul muritor de care S-a servit pentru mântuirea oamenilor era superior morții și că El i-a comunicat viața sa și nemurirea sa. Pentru aceasta, El a dispus evenimentele în felul următor: pentru o clipă El a abandonat trupul și a dat morții ceea ce era muritor prin natură; dar puțin după aceea a scos trupul din moarte pentru a demonstra propria sa putere divină, prin care El a dovedit că viața eternă promisă prin El era mai presus de orice moarte"[76].

Patima lui Hristos este descrisă aici drept succesul unui împărat suveran, învingător dintru început, dar care întârzie să lupte pentru a-și arăta puterea.[77] În toate acestea totdeauna este vorba de Logos și de trup, dar

niciodată de sufletul lui Hristos. În moarte Logosul părăsește trupul care, fără Logos, rămâne pradă morții. Eusebiu lasă impresia că Logosul ține locul sufletului uman al lui Hristos. Această impresie devine certitudine dacă facem apel la alte texte.[78] Fără Logos trupul ar rămâne „fără rațiune și fără mișcare".[79] Dar Logosul nu-l lasă morții, El îl primește din nou în viața Sa. De acum înainte „ceea ce era stricăcios s-a îmbrăcat în nestricăciune și ceea ce era muritor s-a îmbrăcat cu nemurirea" (I Cor. 15, 53). Și Eusebiu comentează acest text din Sfântul Pavel în felul următor:

> „Aceasta înseamnă că omul întreg a fost înghițit (I Cor. 15, 55) de dumnezeire și că, prin urmare, Dumnezeu-Cuvântul a fost din nou Dumnezeu, așa cum era înainte de a Se fi făcut om, și că Logosul a îndumnezeit omul (natura umană), pârga (I Cor. 15, 20) speranței noastre".[80]

Acest text este în concordanță exactă cu argumentul principal al scrisorii către Constanția: de la Înviere trupul nu mai este în propria-i slăbiciune, ci el este complet înghițit de viața divină. În scrisoarea către Constanția, Eusebiu vorbește de „o transformare completă". Acesta nu este un text izolat, căci și în alte părți i se întâmplă să vorbească de „transformarea negrăită a Mântuitorului nostru spre dumnezeire, după Înviere".[81]

Cum am putea rezuma pe scurt hristologia lui Eusebiu? Orice hristologie se situează în cadrul mai vast al cosmologiei. Soteriologia lui Eusebiu nu este în final decât o parte a cosmologiei sale. Scopul Întrupării este mai ales acela de a conduce omenirea la adevărata cunoaștere. Logosul a apărut în trup mai ales pentru a învăța, pentru a stimula voința, liberul arbitru al omului, spre a se întoarce spre adevăratul bine. Aspectul răscumpărării, al dăruirii harului, este redus la o vedere mai ales etică și intelectuală a vieții creștine. Prăpastia dintre Dumnezeu și creație nu este niciodată depășită. Desigur, Dumnezeu se arată în lumea oamenilor prin multiplele arătări ale Logosului, dar Dumnezeu nu se face niciodată realmente om. A crede că în Hristos s-a descoperit Însuși Dumnezeul suprem pe pământ ar fi o erezie îngrozitoare, ca a sabelienilor, și o imposibilitate filosofică! Într-adevăr, acest Dumnezeu suprem, care este negarea însăși a oricărei limitări, cum ar putea fi într-o formă omenească? De altfel, nici nu este măcar necesar acest lucru. Căci pentru omenire nici nu este necesar să fie eliberată de moarte, din contră, moartea face sufletului serviciul inegalabil de a-l elibera de povara humei care este trupul.[82] Ceea ce-i este

necesar omenirii este primirea adevăratei cunoașteri a adevărului dumnezeiesc și a idealului etic. Or, pentru a transmite această cunoaștere este suficientă o ființă inferioară Dumnezeului suprem. Logosul împarte această cunoaștere fără a deveni totuși cu adevărat om, ci folosindu-se de trup ca de un instrument. Pe calea care duce la această cunoaștere adevărată, icoana acestui trup muritor al Logosului nu poate fi decât un obstacol.

4. *Icoana lui Hristos și antropologia*

Eusebiu refuză deci ca icoana lui Hristos să fie pictată, nu numai cea a formei Sale divine nevăzute, ci chiar și cea a formei Sale umane. Motivul fundamental al acestui refuz este acela că, prin Înviere, trupul lui Hristos pierde consistența sa proprie și este înghițit de dumnezeire. Or, dacă trupul poate pierde propria sa consistență, ne putem întreba dacă el a avut vreodată vreo consistență. În spatele hristologiei lui Eusebiu se schițează o antropologie în funcție de care el își dezvoltă concepția sa cu privire la natura umană a lui Hristos. În ce sens înțelege, oare, Eusebiu creația omului „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu“ (Gen. 1, 26)? Răspunsul la această întrebare ne va ajuta să conturăm motivele profunde pentru care Eusebiu refuză icoana Logosului făcut trup.

Dumnezeu a creat omul prin intermediul Logosului, chipul Său. Așadar, dacă omul este prezentat ca chip al lui Dumnezeu, aceasta nu poate să însemne altceva decât că el poartă în sine chipul Logosului. Modul de înțelegere a Logosului și modul de înțelegere a creației se clarifică unul pe altul. Astfel, interpretând textul „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume“ (Ioan 1, 9), Eusebiu insistă asupra faptului că această lumină nu este sensibilă: ea este Logosul Însuși. „Or, ea nu era lumină rațională decât pentru oameni. Și pentru aceasta, prin puterea sa spirituală și rațională, (Cuvântul) a modelat *sufletele* inteligibile și raționale, create după chipul și asemănarea sa.“[83] Acest text care se referă explicit la Gen. 1, 26 comportă, în scurtimea lui, trei enunțuri importante. Pe când textul din Geneză vorbește de crearea omului, Eusebiu vorbește numai de crearea sufletelor. Nu se vorbește încă de trupuri; și vom vedea de ce. Vorbind mai întâi de lumina oamenilor, apoi în mod direct de cea a sufletelor, Eusebiu pare să identifice omul cu sufletul său. Trupul nu intră încă în definiția omului și vom vedea de ce. Al treilea

enunț definește în ce constă chipul lui Dumnezeu care este omul: punând în paralel caracteristicile sufletului și cele ale Logosului, Eusebiu arată că sufletul este chipul Logosului, căci el este spiritual și rațional.[84]

Înainte să tragem concluzii mai precise pentru înțelegerea omului ca chip al lui Dumnezeu, vom prezenta trei texte mai extinse, esențiale pentru antropologia lui Eusebiu. Primul oferă o explicație detaliată a referatului biblic privind creația:

> „Dintre ființele pământești numai omul are o natură nemuritoare și înrudită cu cei din ceruri din cauza firii sale spirituale și intelectuale. El este fiul iubit al Răscumpărătorului a toate, Logosul divin, care-l desăvârșește în natura sa după chipul și asemănarea Tatălui. Dacă omul ar fi trăit potrivit firii sale, el ar fi fost poate eliberat de viața păcătoasă și pieritoare... Or, așa, omul pieritor și supus stricăciunii a trebuit să fie îmbrăcat cu un trup din mila Tatălui său, pentru ca răul să nu se lipească pentru totdeauna de el și să nu fie pentru vecie legat de ceea ce este stricăcios, ci pentru ca ceea ce este stricăcios să fie dezintegrat cât mai repede și ca omul să primească comuniunea cu Cel nestricăcios".[85]

Iar mai jos Eusebiu compară viața pământească cu viața unui foetus, trupul fiind această „piele pieritoare" care-l acoperă în sânul maicii sale și pe care o lasă deoparte atunci când iese la lumină. În această concepție despre om se recunoaște ușor influența lui Origen. Crearea sufletului este adevărata creație, cea care, prin mijlocirea Logosului, face din suflet chipul lui Dumnezeu-Tatăl.[86] Trupul îi este adăugat; el i-a devenit necesar din cauza unui „accident pe parcurs", adică din cauza comportării lipsite de minte a omului. În altă parte, Eusebiu a exprimat această concepție în termeni mai filosofici:

> „Omul nu este ceva unic, nu este constituit dintr-o singură natură, ci *a fost constituit din două realități contrare*, din trup și din suflet; trupul este legat de suflet în chip accidental, ca instrument, în timp ce firea inteligibilă există în mod real și independent. Una este lipsită de rațiune, cealaltă este rațională, una este stricăcioasă, cealaltă este nestricăcioasă, una este muritoare, cealaltă nemuritoare".[87]

Ceea ce a relatat textul precedent cu privire la crearea omului, aici a fost dezvoltat și exprimat în mod sistematic. Trupul nu este, așadar, creat în același timp cu sufletul, ci îi este adăugat ca un instrument și-i rămâne

într-un anume fel exterior, chiar dacă actualmente trupul și sufletul formează una. Dar în această unitate numai sufletul este chipul lui Dumnezeu.[88]

Cel de-al treilea text neagă în mod explicit că trupul ar putea fi chip al lui Dumnezeu. Combătând un text din lucrarea lui Porfirius, „De cultu simulacrorum" (Despre cultul chipurilor zeilor), Eusebiu scrie următoarele:

> „Ce asemănare ar putea avea un trup omenesc cu Duhul lui Dumnezeu? Eu cred că nu există vreo asemănare nici măcar cu duhul omenesc, pentru că acesta este nemuritor, necompus, fără părți, în timp ce lucrarea oamenilor obișnuiți imită natura trupului muritor și *reprezintă într-o materie neînsuflețită și moartă chipul surd și mut al trupului viu.* Din contră, mi se pare nimerit să spun că sufletul rațional și nemuritor și duhul liber de orice suferință păstrează în natura umană chipul și asemănarea cu Dumnezeu, întrucât, ca esență a sufletului, este imaterial și nestricăcios, duhovnicesc și rațional, și fiindcă este capabil de virtute și înțelepciune. Dar dacă cineva ar putea înfățișa chipul sau forma în vreo icoană, atunci ar putea reprezenta și natura celor de sus".[89]

Concluzia care se impune este următoarea: sufletul nefiind nici formă, nici figură, este cu atât mai lipsit de sens să vrei să-l reprezinți pe Dumnezeu. Iată-ne, pe calea antropologiei, reveniți la problema noastră inițială: putem picta, oare, icoana lui Hristos? Deci, nu putem picta sufletul, ci numai trupul. Totuși, chiar o imagine a trupului ar fi îndoielnică, ea ar reda numai o copie mută și surdă a vieții muritoare. Trupul este văzut mai ales ca veșmântul exterior, ca locuință a sufletului — adevărata natură a omului. Numai în acest sens exterior trupul poate să fie numit și chip, statuie a sufletului, distinct prin aceasta de statuile păgânilor, pentru că în acelea nu se află nimic viu, în timp ce în trup se află cel puțin chipul nemuritor al Logosului, sufletul. Așadar, fiindcă trupul poate să fie numit chipul Său numai în acest sens slab, de „statuie" a sufletului, nu și în sens propriu, cât de puțin va fi el „chip" atunci când în acest trup va locui nu numai un suflet omenesc, ci și Însuși Logosul divin? Desigur, Trupul lui Hristos deține o demnitate incomparabilă pentru că în el se află Logosul care-i conferă nemurirea.[90] Totuși, această demnitate rămâne exterioară Logosului; Eusebiu arată aceasta în comparația pe care o face între chipurile zeilor păgâni și Trupul lui Hristos:

„Cuvântul lui Dumnezeu S-a arătat și celor care se bucură de perceperea sensibilă a celor vizibile și care caută pe Dumnezeu în chipuri și în statuile neînsuflețite făcute din lemn (ei își imaginează că Dumnezeu este în materie și în trupuri și numesc Dumnezeu pe oamenii muritori). Pentru aceasta și-a pregătit El Însuși, ca un templu preasfânt, un instrument trupesc foarte curat, *o locuință* perceptibilă prin simțuri pentru puterea rațională, un chip curat și excepțional, mult mai prețios decât toate zeitățile neînsuflețite".[91]

Trupul lui Hristos are față de chipurile și idolii păgânilor numai avantajul că el este locuința Logosului, în timp ce celelalte „sunt adăposturi ale demonilor".[92] Aceasta o arată scrisoarea către Constanția. Într-adevăr, după ce a explicat că de la Înviere forma umană a lui Hristos a fost înghițită de dumnezeire, Eusebiu respinge în același timp un alt argument al Constanției:

„Așadar, dacă tu îmi precizezi că nu ai vrea de la mine chipul formei omenești care s-a schimbat în Dumnezeu, ci icoana trupului Său muritor, cum era ea înainte de transfigurare, atunci îți răspund: nu cunoști textul în care Dumnezeu poruncește că nimeni nu trebuie să facă chipul a ceva din cele ce se află sus în cer sau jos pe pământ?" (Exod. 20, 4).[93]

Desigur, Trupul lui Hristos este o statuie (*agalma*) în care locuiește Logosul Însuși. Dar cine se leagă statornic de acest chip și-l cinstește ar deveni un idolatru și statuia ar deveni un idol. Pentru Eusebiu, cultul idolilor este urmarea înclinării omenești spre ceea ce este pământesc și perceptibil prin simțuri.[94] Cinstirea chipului lui Hristos perceptibil prin simțuri ar fi pentru Eusebiu idolatrie. Puțin mai jos în scrisoarea către Constanția, Eusebiu adaugă că el dezaprobă practica pe care a putut s-o constate pe alocuri de a expune icoanele și aceasta

„pentru a nu fi considerați idolatri, ca și cum am purta pe Dumnezeul nostru într-un chip. Eu aud pe Pavel învățându-ne că noi nu ar mai trebui să ne ținem de cele ale trupului. Căci, spune el, «chiar dacă am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem așa» (II Cor. 5, 16)... Pentru că noi mărturisim pe Domnul și Mântuitorul nostru ca Dumnezeu, să ne grăbim să-l cunoaștem *ca Dumnezeu,* curățindu-ne inimile cu mult zel, pentru ca, astfel curățiți, să putem să-L vedem. Nu este, oare, scris: «Fericiți cei curați cu inima căci aceia vor vedea pe Dumnezeu»" (Matei 5, 8)?[95]

Eusebiu nu refuză posibilitatea artei reprezentative ca atare. El vede în ea chiar un semn al puterii deosebite pe care o are mintea omenească.[96] El însuşi relatează despre chipurile Apostolilor şi ale lui Hristos şi pare să admită că în acea vreme ele tindeau să reproducă portretele adevărate ale Apostolilor şi ale lui Hristos.[97] Dar nu aceasta este ceea ce trebuie să căutăm. Trebuie să cunoaştem pe Dumnezeu ca Dumnezeu şi pentru aceasta trebuie să ajungem la puritatea sufletului care, numai el, este după chipul lui Dumnezeu, numai el poate să recunoască chipul nevăzut al Tatălui celui nevăzut. Pentru că Logosul este acest chip nevăzut, numai acest suflet duhovnicesc, care este chipul Logosului, poate să recunoască adevărata realitate a Logosului.[98] Trupul nu poate să recunoască decât trupurile. Icoana, ca chip sensibil al trupului asumat de Logos, ne ţine legaţi tocmai de ceea ce Logosul a venit să ne elibereze: robia trupului.

5. Conceptul lui Eusebiu de chip sacramental

Antropologia lui Eusebiu duce inevitabil la o atitudine anti-iconică. Se confirmă oare aceasta şi în domeniul în care interferenţa dintre spiritual şi corporal este deosebit de sensibilă, adică în domeniul teologiei sacramentale? Dacă Eusebiu a fost mărturia patristică principală pentru iconoclaşti, dacă, pe de altă parte, iconoclaştii vor preciza că Euharistia este singura şi adevărata icoană a lui Hristos, pare interesant să acordăm puţin atenţie doctrinei euharistice profesate de Eusebiu. Într-adevăr, Eusebiu prezintă darurile euharistice ca chip (*eikôn*) şi el este unul dintre puţinii Părinţi care fac acest lucru. Pentru el, Euharistia este înainte de toate un memorial; prin simbolurile euharistice se împlineşte comemorarea singurei jertfe a lui Hristos, împlinită o dată pentru totdeauna:

> „Ne-a fost transmis să împlinim pe altar comemorarea acestei jertfe prin simbolurile Trupului şi Sângelui Său aducătoare de sfinţenie, după legile Noului Legământ.[99] Hristos Însuşi a transmis ucenicilor Săi simbolurile iconomiei divine, poruncind ca ei să devină *chipurile* propriului Său Trup. Într-adevăr, El nu mai acceptă jertfele sângeroase, nici jertfirea animalelor pe care le-a prescris Moise, ci a poruncit să folosească pâinea ca simbol al propriului Său Trup".[100]

Şi încă, mai general, pâinea şi vinul euharistic sunt numite „simboluri ale cuvintelor inefabile ale Noului Legământ".[101] Astfel, şi Eusebiu înţelege

predica despre pâinea vieții (Ioan 6) în sensul de împărtășire cu Cuvântul lui Dumnezeu, și nu în sensul mâncării trupului carnal pe care l-a îmbrăcat Cuvântul sau în sensul că s-ar bea sângele sensibil-trupesc al lui Hristos.[102] Această interpretare duhovnicească și totodată comemorativă a Euharistiei se distinge clar de realismul sacramental al celor mai mulți Părinți contemporani cu Eusebiu. În timp ce majoritatea Părinților contemporani lui Eusebiu accentuează realitatea trupească a Tainei, Eusebiu vede în Taină, înainte de toate, unul din elementele vieții cu adevărat duhovnicești a creștinilor, ale cultului duhovnicesc, care a înlocuit jertfa senzorial-trupească a Vechiului Testament. S-a dovedit influența lui Eusebiu asupra învățăturii despre Euharistie, ca singurul chip valabil al lui Hristos, a iconoclaștilor din secolul al VIII-lea.[103] Legătura existentă între respingerea de către Eusebiu a icoanei lui Hristos și concepția sa generală despre chip și înțelegerea sa exagerat spiritualistă a Tainelor (sacramentelor) face foarte clar faptul că problema *chipului*, în Biserica primelor secole, a fost mereu și înainte de toate o problemă teologică. Eusebiu a putut să ne arate tocmai faptul că poziția față de chipul lui Hristos se lămurește în funcție de modul în care Hristos Însuși este înțeles ca chip.

III. Dumnezeu S-a arătat în trup: Chiril din Alexandria (+ 444)

Problema centrală a acestui capitol este: după ce a luat trup omenesc, Logosul mai este „chip al Dumnezeului celui nevăzut" (Col. 1, 15)? Prezentările referitoare la Origen și Eusebiu ne-au arătat că răspunsul la această întrebare impune angajarea artei ca mijloc de expresie religioasă. Pentru că, pentru Eusebiu, a fi chip înseamnă totdeauna a fi mai puțin, chipul artistic fiind, oarecum, marginea cea mai de jos, ultima treaptă a plasticizării: portretul, mai ales chipul lui Hristos, are valoare numai ca „chip surd și mut, în materia neînsuflețită și moartă, a acelui trup muritor, care, numai el, este trecător și muritor și care poate să aibă valoare numai ca chip palid al realității nemuritoare a sufletului care, la rândul ei, este copia prototipului divin, a Logosului, care este iarăși „chipul Dumnezeului celui nevăzut, al realității fără de chip de dincolo, al Dumnezeului celui preaînalt". În această „cascadă" care coboară din chip în chip mereu mai jos până la marginea cea mai din afară, unde reproducerea chipului nu mai este altceva decât ecoul îndepărtat și slab al modelului tuturor chipurilor, icoana lui Hristos apare ca derivând din ceva lipsit de importanță.

Cum ar părea însă învățătura despre chip dacă ar fi dusă până la capăt în hristologia ideilor de bază ale Sfântului Atanasie: ideea unui chip de aceeași ființă cu modelul, în care modelul este prezent fără să fie micșorat? Aceasta nu înseamnă, oare, că o fire umană concretă, firea umană a lui Iisus din Nazaret, ar fi atunci transpunerea în formă omenească a chipului de o ființă cu modelul? Că „Dumnezeu S-ar fi arătat în trup"? Sfântul Chiril din Alexandria, marele dascăl al hristologiei secolului al V-lea, a prelungit tocmai această concluzie. Acum vom expune hristologia sa, întrucât ea ne dă posibilitatea înțelegerii icoanei lui Hristos.

Ca ucenic fidel al Sfântului Atanasie cel Mare, Sfântul Chiril vede în Logosul cel veșnic chipul desăvârșit al Tatălui și de aceeași natură cu Acesta, „fiindcă ceea ce este propriu ființei Tatălui trece în mod firesc în Fiul,

încât Fiul arată în Sine pe Tatăl".[1] Prin această identitate de natură, Tatăl este întreg în Fiul și Fiul este desăvârșit întru toate „pentru că El are în Sine pe Tatăl cel desăvârșit și pentru că El este chipul (*charaktêr*) Tatălui".[2] Ceea ce este important pentru analiza noastră este sensul în care înțelege Sfântul Chiril în-omenirea acestui Logos consubstanțial întru toate cu Dumnezeu-Tatăl. Este clar că, pentru el, Logosul nu poate fi o ființă de a doua mână, precum la Arie (și mai târziu la Eusebiu). El este Dumnezeu desăvârșit, rod desăvârșit al ființei desăvârșite a Tatălui. Marele paradox al revelației creștine este acela că Dumnezeu Însuși S-a făcut om și că această în-omenire nu reprezintă pur și simplu una, fie ea cea mai înaltă, dintre multele manifestări ale Logosului divin, unul dintre multele „fulgere" ale absolutului în lumea relativului, ci că, din momentul în-omenirii, există o identitate reală între Logos și o fire umană concretă, istorică. Sfântul Chiril a studiat fără preget această mare taină și a propovăduit-o cu un realism impresionant.

1. „Slava lui Dumnezeu care strălucește pe fața lui Hristos" (II Cor. 4, 6)

Ca în-omenirea să fie reală trebuie ca „firea umană pe care a asumat-o Cuvântul să nu-i rămână străină Acestuia, ci ca ea să-i aparțină".[3] Ea nu este un „veșmânt străin", ci propria fire umană a Logosului. „De aceea Domnul nostru Iisus Hristos este una și aceeași ființă"[4], căci Cuvântul „nu a locuit într-un om, ci s-a făcut om".[5]

> „»Chipul lui Dumnezeu celui nevăzut« (Col. 1, 15), strălucirea slavei și chipul ființei Tatălui (Evr. 1, 3), a luat chip de rob (Filip. 2, 7) nu pentru că s-a unit cu un om, după cum spun nestorienii, ci întrucât și-a dat Lui însuși această formă, păstrând, în același timp, asemănarea întru toate cu Tatăl."[6]

Dacă vrem să luăm în serios în-omenirea Cuvântului, se cere să nu vedem în firea umană a Logosului un instrument, un veșmânt, o locuință exterioară, ci „firea omenească a lui Dumnezeu celui nestricăcios".[7] Aceasta înseamnă că, dacă firea umană asumată aparține realmente Cuvântului și dacă Cuvântul rămâne Cuvântul de aceeași ființă cu Tatăl, atunci El păstrează asemănarea cu Dumnezeu-Tatăl *chiar în faptul că S-a făcut om.*

Acum vedem deja în mod clar că la Sfântul Chiril este vorba de o cu totul altă viziune asupra în-omenirii Cuvântului decât la Eusebiu. Pentru Eusebiu trebuia să se redepăşească instrumentul omenesc al Logosului pentru a atinge Logosul care se ascunde în acest „instrument". Pentru Sfântul Chiril, taina în-omenirii Cuvântului constă chiar în faptul că slava lui Dumnezeu străluceşte pe faţa omenească a lui Iisus:

„«Căci Dumnezeu care a spus luminii să strălucească în întuneric este deopotrivă Cel care a făcut să strălucească lumina în inimile noastre pentru ca în ele să strălucească cunoştinţa slavei lui Dumnezeu care este pe chipul lui Hristos» (II Cor. 4, 6). Priveşte de fapt cum străluceşte «în chipul lui Hristos» lumina slavei dumnezeieşti şi negrăite a lui Dumnezeu-Tatăl. Căci cel Unul-Născut, *cu toate că S-a făcut om*, arată în El slava lui Dumnezeu. Numai aşa şi nu altfel este cunoscut El ca Hristos şi numit cu acest nume, altfel adversarii noştri trebuie să ne înveţe cum ar putea un om obişnuit să ne arate sau să ne facă să cunoaştem lumina slavei dumnezeieşti. Căci într-o formă omenească nu vom contempla pe Dumnezeu, ci numai în Cuvântul făcut om, întru toate asemenea nouă, care a rămas prin natura Sa Fiu adevărat (al Tatălui) chiar dacă S-a făcut om".[8]

Dacă Cuvântul se identifică cu firea umană asumată, El şi-o împropriază întru totul, şi atunci această fire umană asumată trebuie, într-un anume fel, să participe la fiinţa Lui, la ipostasul Fiului. Cu aceasta se statorniceşte şi înţelegerea noţiunii de chip. Sfântul Chiril comentează expresia „ziua feţei Tale" (Ps. 20, 10) în felul următor: „Pe bună dreptate putem înţelege «timpul feţei Tatălui» ca timp al în-omenirii Cuvântului. Într-adevăr, Fiul este faţa (*prosôpon*) şi chipul lui Dumnezeu-Tatăl".[9]

Conceptul de chip nu mai este rezervat ca la Origen şi Eusebiu Logosului nevăzut, ci este valabil deopotrivă şi pentru Cuvântul făcut om. În Cuvântul făcut om noi contemplăm deci starea dumnezeiască. A crede în Iisus Hristos nu înseamnă a crede pur şi simplu într-un om, ci în Tatăl Însuşi prin Hristos (cf. Ioan 12, 44-45). Şi Iisus nu respingea credinţa care i se arăta Lui ca Cel făcut om, „ci, mai mult, o acceptă (fără să facă vreo separaţie sau distincţie între firea Sa umană şi cea divină) în calitate de credinţă în propria Sa persoană, chiar dacă El s-a făcut om".[10] A crede în Iisus din Nazaret înseamnă a crede chiar în persoana Fiului lui Dumnezeu. *A vedea pe Iisus în credinţă înseamnă a vedea pe Fiul lui Dumnezeu.* Sfântul Chiril din Alexandria a accentuat aceasta cu o neîntrecută claritate. Şi

aici se află semnificația fundamentală pentru pregătirea unei teologii a chipului. Sfântul Chiril arată oarecum acest lucru în explicarea pe care el o dă întâlnirii lui Iisus cu orbul din naștere pe care l-a vindecat:

> „«Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu?». Celălalt a răspuns: «Dar cine este, Doamne, ca să cred în el?» Hristos îi răspunse: «L-ai văzut! Și Cel ce vorbește cu tine Acela este». Iar el îi răspunse: «Cred, Doamne!» și I S-a închinat (Ioan 9, 35-38). Este clar pentru oricine că firea dumnezeiască este nevăzută. Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată. Deci, dacă firea umană a Cuvântului ar fi separată de Cuvântul lui Dumnezeu-Tatăl ca o aparență și ar fi voit ca el să fie crezut pur și simplu, de ce atunci nu a poruncit celui vindecat în chip minunat să descopere mai degrabă prin raționament ceea ce poate fi firea lui Dumnezeu, în loc să se arate pe Sine în realitatea Sa trupească, spunând, așa cum ochii înșiși puteau să-L vadă: «Tu L-ai văzut și cel care-ți vorbește El este». Sau vom spune, așadar, că nu Și-a arătat trupul? Desigur! Atunci, cum ar fi putut El Însuși să fie fire omenească dacă aceasta nu era a Lui, căci prin unirea (celor două firi) El este ceea ce a asumat“?[11]

Firea omenească a lui Hristos nu este pur și simplu, în ordinea celor create, o ocazie privilegiată pentru a urca prin analogie la Creatorul a toate, la Cuvântul așa cum este El în Sine. Credința nu are nevoie să dezbrace pe Hristos de firea Sa umană[12], ea se orientează mai degrabă spre realitatea una și nedespărțită a Dumnezeului-Om. Pentru aceasta, firea umană a lui Hristos nu este un văl care ar acoperi dumnezeirea, ci este „firea umană a lui Dumnezeu“, *este*, într-un anumit sens, Cuvântul Însuși, în așa măsură se „identifică“ Cuvântul cu firea umană.[13] Pe această puternică accentuare a unirii dintre Cuvântul lui Dumnezeu și firea umană fundamentează Sfântul Chiril scopul răscumpărării: Cuvântul nu s-a făcut om ca să elibereze sufletele din închisoarea trupurilor lor, ci să mântuiască și trupul care, prin neascultarea păcatului, a căzut în moarte. Sfântul Chiril vede într-un sens foarte realist că de la căderea în păcat trupurile noastre au pierdut suflarea de viață, în timp ce sufletele și-au păstrat nemurirea[14]:

> „Numai trupului i s-a spus: «tu ești pământ și în pământ te vei întoarce» (Gen. 3, 19). Trebuia deci salvat ceea ce era în noi mai mult amenințat și să fie chemat din nou la nemurire prin unirea cu Cel care, prin firea Sa, este viața... Aceasta s-a reușit prin faptul că trupul căzut a fost unit într-un mod negrăit cu Cuvântul cel dătător de

viață la toate. Așadar, firea umană (trup și suflet), care acum a devenit a Sa, trebuia să aibă parte de nemurirea Sa".[15]

Lucrarea mântuirii noastre este redusă la nimic dacă Logosul nu S-a făcut om; dacă El nu a murit, nici nu a înviat.[16] Sfântul Chiril înțelege într-un sens foarte realist uimitoarea asumare a firii umane de către Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu. Unit cu firea umană, „Cuvântul revarsă peste ea strălucirea slavei Sale".[17] În acest schimb minunat, firea umană primește viața, slava, nestricăciunea firii divine, „este umplută de natura viu-făcătoare a Cuvântului".[18] Scopul acestei uniri este mântuirea noastră: „Trebuie ca Logosul să dețină ceea ce este al nostru pentru ca noi să deținem ceea ce este al Lui".[19] În faptul că a asumat firea umană, Cuvântul s-a unit într-un anume fel cu întreaga fire umană. Prin firea umană asumată de El noi toți am realizat un fel de înrudire (*syngeneian*) cu El[20] și datorită acestei înrudiri ni s-a deschis din nou calea spre „slava fiilor lui Dumnezeu" (Rom. 8, 21) pentru care, de la început, am fost creați:

> „«Căci în El locuiește, trupește, toată plinătatea dumnezeirii», cum spune Sfântul Pavel (Col. 2, 9). Sfântul Ioan Teologul ne descoperă această taină sublimă afirmând că Logosul a locuit printre noi (Ioan 1, 14). Căci noi toți suntem în Hristos și persoana comună (*koinon prosôpon*) a omenirii este reînsuflețită în El... Cuvântul a locuit în toți printr-Unul singur, pentru ca, din unicul Fiu adevărat al lui Dumnezeu, această demnitate a învierii să treacă în întreaga fire umană prin Duhul sfințirii și pentru ca printr-unul singur dintre voi să se împlinească acest cuvânt: «Eu am spus: voi sunteți dumnezei, toți fii ai Celui Preaînalt» (Ps. 81, 6)".[21]

Pentru a ne face părtași la învierea dumnezeiască, trebuia mai întâi ca firea umană a Cuvântului să fie părtașă la dumnezeirea Acestuia. Sfântul Chiril respinge mereu ideea că în Hristos ar putea exista două filiații: cea veșnică, a Cuvântului, și alta temporară, a „omului asumat".[22] Mai mult, firea umană a lui Hristos este cea a Fiului lui Dumnezeu: există numai un Fiu, și taina liber-voitei autoînstrăinări a Cuvântului este aceea că Fiul cel veșnic își împropriază condiția firii Sale omenești:

> „După cum faptul că este Fiu unic se face în Hristos o proprietate a firii umane în virtutea unirii sale cu Cuvântul printr-o apropiere voită prin iconomie, tot așa a devenit o proprietate a Cuvântului faptul de a fi înconjurat de o mulțime de frați și de a fi întâi-născut în virtutea unirii cu firea omenească".[23]

Căderea în păcat ne-a supus stricăciunii și morții, și omul poartă chipul lui Adam cel pământesc (cf. I Cor. 15, 49). Această stricăciune atinge, cum s-a spus, înainte de toate, trupul nostru și-l face „pământesc", țărână care în țărână se întoarce. O dată ce a devenit stricăcios, chipul lui Dumnezeu în om s-a deteriorat.[24] Într-adevăr, chipul lui Dumnezeu în om este „o pecete, o amprentă a dumnezeirii pusă în noi, o sfințire care ne face să participăm la firea divină și, prin urmare, la nestricăciunea ei".[25] Pentru a reveni la plinătatea originară a chipului și a asemănării divine, trebuie ca firea noastră să fie din nou pecetluită cu pecetea dumnezeiască, ca Duhul Sfânt să Se odihnească din nou peste ea. Căci de la păcatul strămoșilor „Duhul nu mai găsește în om nici un loc". Numai atunci când Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, „Duhul s-a odihnit din nou peste firea umană, în El, ca pârgă a omenirii înnoite, ca de aici să se odihnească și peste noi".[26] Astfel, noi trebuie să fim reconstituiți după Cuvântul care s-a făcut om „ca chip al lui Adam cel ceresc" (I Cor. 15, 49). Numai în firea umană a lui Hristos omenirea deține „leacul nemuririi"[27]:

> „Un trup care a devenit trupul Acestuia, care nu a cunoscut păcatul, a putut foarte bine să înlăture tirania păcatului; acest trup a fost îmbogățit prin ceea ce este propriu Cuvântului cu care s-a unit în mod negrăit: el va fi sfânt, viu-făcător, plin de puterea dumnezeiască. Și chiar noi vom fi schimbați în Hristos precum s-a schimbat pârga, încât să devenim mai tari decât stricăciunea și păcatul".[28]

Măreția iconomiei divine, lucrarea de răscumpărare a în-omenirii Cuvântului constă în taina că Iisus nu a fost un „simplu om", ci Fiul lui Dumnezeu. „Cum ne-ar putea curăța de orice păcat sângele lui Iisus (I Ioan 1, 7) dacă el ar fi sângele unui om obișnuit și supus păcatului?"[29] În El, numai în El, *firea umană* a devenit una cu firea Fiului lui Dumnezeu. Cât despre noi, *prin har*, putem deveni fii ai lui Dumnezeu datorită firii omenești „re-înfiate". Acest extraordinar punct de vedere al Sfântului Chiril din Alexandria trebuie să fie înțeles în toate consecințele sale existențiale.

2. „Cel care M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14, 9)

Pentru că în taina kenozei de bunăvoie a Fiului faptul că este Fiu unic devine o proprietate a firii umane, noi putem într-adevăr să-L contemplăm pe Fiul lui Dumnezeu atunci când Îl vedem pe Iisus din Nazaret. Or, toc-

mai acest lucru exprimă cuvintele pe care Iisus le-a spus lui Filip: „Cel care M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl“ (Ioan 14, 9), pe care Sfântul Chiril le citează și le comentează atât de frecvent:

> „Nimeni nu poate vedea firea dumnezeiască așa cum este ea. Căci ea este complet invizibilă și dincolo de orice înțelegere și de puterea oricărei judecăți. Ea nu este cunoscută decât de sine însăși. Hristos ne spune chiar aceasta: «Nimeni nu cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere» (Matei 11, 27). Cel Unul-Născut ne arată deci frumusețea extraordinară a lui Dumnezeu-Tatăl, atunci când se prezintă pe sine însuși drept chip luminos al Tatălui. Tocmai pentru aceasta El spune: «Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» (Ioan 14, 9). Desigur, noi vedem pe Fiul cu ochii inimii, dar și cu ochii trupului, pentru că El s-a supus stricăciunii și pentru că a coborât până la noi, rămânând însă Dumnezeu în formă și egal cu Dumnezeu-Tatăl, fiind născut din El după fire“.[30]

Aceste cuvinte ale Mântuitorului se referă deci cu toată evidența la în-omenirea Fiului lui Dumnezeu și Sfântul Chiril le folosește aproape totdeauna în acest sens. Cu toate acestea, putem spune că Fiul este, într-adevăr, chipul desăvârșit al lui Dumnezeu până în firea Sa umană? Dumnezeu este nevăzut; chipul Său este oare vizibil? În textul citat, Sfântul Chiril spune că noi vedem pe Fiul „și cu ochii trupului“. Desigur, aceasta nu înseamnă că L-am putea recunoaște ca Fiu al lui Dumnezeu numai prin simpla vedere trupească. Fără credință, noi nu putem vedea că Iisus este Fiul lui Dumnezeu.[31] Așadar, firea umană a lui Hristos rămâne o fire umană obișnuită în ceea ce privește propriile însușiri, ea nu este „transformată“ în Dumnezeu[32] atunci când ea devine natură umană a Cuvântului: Fiul este chipul desăvârșit al Tatălui, fiindcă El seamănă în mod desăvârșit cu El „nu pe baza caracteristicilor firii Sale umane, sau mai exact prin configurația Sa trupească“, ci în puterea Sa dumnezeiască și în slava Sa. Și El a putut să fie om fără să se separe de calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu.[33] Firea umană a lui Hristos nu „devine chip al Dumnezeului celui nevăzut“, căci chip al lui Dumnezeu nu este o *fire*, fie ea dumnezeiască sau omenească, ci numai o persoană. Fiul este chip al *Tatălui*. Dacă Hristos și *ca om* poate fi chip al Tatălui, aceasta este posibil numai pentru că prin ke-

noza în-omenirii Sale, în însuşirile firii Sale omeneşti se fac văzute caracteristicile Fiului celui veşnic.

„Să ne întoarcem la contemplarea exactă şi adevărată a Tatălui, adică la Fiul. Căci noi vedem în El chipul Tatălui dacă ridicăm ochii minţii noastre spre însuşirile lui Dumnezeu. Tatăl este bun prin fire; la fel este şi Fiul. Cum ar putea să nu fie bun Cel care pentru noi a suferit o atare umilire, care a venit în lume să mântuiască pe cei păcătoşi şi care Şi-a dat viaţa pentru ei? Tatăl este puternic, la fel este şi Fiul... Tatăl este viaţa însăşi, la fel şi Fiul, El, Cel care dă viaţă celor care suferă din cauza stricăciunii, Cel care zdrobeşte puterea morţii şi învie morţii. Deci, pe drept cuvânt El spune lui Filip: «Cel care M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» (Ioan 14, 9). Căci El spune: în Mine şi pornind de la Mine, tu Îl vezi pe Tatăl."[34]

Chiar în în-omenirea Sa, în lucrarea Sa mântuitoare, în dăruirea Sa, Hristos se descoperă ca chip al Tatălui. Cine vede iubirea Sa faţă de oameni vede pe Tatăl. Lucrările Sale descoperă iubirea Tatălui. Astfel, mărirea automicşorării Sale descoperă chiar mărirea Tatălui. Firii umane ca atare îi aparţine o oarecare „opacitate": în-omenirea Cuvântului este echivalentă cu o acoperire, cu o ascundere a slavei Cuvântului.[35] Frumuseţea incomparabilă a dumnezeirii face ca firea umană a lui Hristos să apară într-adevăr ca „cea din urmă urâţenie".[36] Totuşi, această extremă umilinţă descoperă exact marea iubire care îi corespunde. Dăruirea până la moarte face vădită iubirea Tatălui care merge până la jertfirea Fiului Său.[37] În felul acesta, prin coborârea până la „chipul robului", Fiul îl arată pe Tatăl: Cel răstignit este „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut" (Col. 1, 15).

Adesea, Sfântul Chiril din Alexandria a fost aşezat în rândul teologilor care susţin o „învăţătură fizică despre mântuire". Ca urmare, în-omenirea Cuvântului semnifică măreţia iubirii pentru că prin unirea dintre firea divină a Cuvântului şi firea umană în Hristos, lucrarea mântuitoare trece, oarecum, „în mod fizic" la toată firea umană.[38] Aşadar, Sfântul Chiril accentuează în mod deosebit în-omenirea Cuvântului, fără îndoială mai ales după apariţia crizei nestoriene (428). Cu toate acestea, ar fi greşit dacă am opune la El Întruparea şi Patima, în-omenirea şi Taina pascală. Mai mult, Sfântul Chiril arată magistral că în-omenirea este faptă răscumpărătoare şi că, pe de altă parte, Crucea şi Învierea primesc sensul lor numai în urma în-omenirii reale a Cuvântului. El explică chiar în-omenirea drept micşorarea

Fiului care culminează cu ascultarea până la cruce. Prin urmare, în-omenirea Cuvântului cuprinde ceea ce crucea va descoperi în mod clar: pruncul născut din Sfânta Fecioară este Fiul preaiubit care S-a făcut om din ascultare și iubire. Iată de ce crucea împlinește în-omenirea:

> „Cu sângele s-a împlinit Taina în-omenirii Cuvântului, dacă într-adevăr Hristos S-a făcut ascultător față de Tatăl până la moarte și încă moarte pe cruce și că El a mântuit lumea prin sângele Său".[39]

Cel care vede Cuvântul făcut om vede ascultarea și iubirea Fiului și, în acest sens, cuvintele lui Hristos: „Cel care M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14, 9) vorbesc și despre firea omenească a Cuvântului: firea Sa omenească, trupul Său, este expresia *văzută* a unității Sale cu Tatăl, este „chipul strălucitor al frumuseții Tatălui".[40] De aici iese în evidență o extraordinară viziune cu privire la condiția umană a lui Hristos: El este chipul văzut al iubirii Tatălui, *traducerea în formă omenească a frumuseții celei veșnice, chipul lui Dumnezeu făcut om.* Vom arăta mai jos chiar într-un mod mai clar ceea ce teologia chipului oferă mai important pentru înțelegerea icoanei.

În-omenirea nu mai este nici pentru Sfântul Chiril ultimul scop. Ea vizează altceva: scopul său constă în acel „transfer minunat" în care sărăcirea de bunăvoie a Fiului ne dăruiește bogăția acceptării noastre ca fii.[41] Dar acest scop, odată atins, nu anulează calea și mijlocul spre a ajunge la el: în-omenirea nu este o simplă stare trecătoare care, ajunsă la cap, ar fi depășită (desuetă). Căci Fiul înviat este acum „întâiul-născut dintr-o mulțime de frați" (Rom. 8, 29). „Pentru că El a asumat firea umană și pentru că prin lucrarea Sa mântuitoare a lăsat în noi ceea ce-i este propriu, nu S-a rușinat să ne numească *frați*: pentru că prin El suntem chemați să devenim frați."[42] El rămâne fratele nostru, ca cel dintâi născut din morți (Col. 1, 18) căci „înviat din morți, El s-a înălțat la Tatăl *în firea Sa omenească*".[43] Această accentuare a sensului firii umane a lui Hristos *care rămâne* are urmări pentru problema chipului lui Hristos.

Să încercăm acum să rezumăm contribuția de până acum a hristologiei Sfântului Chiril, utilă pentru tema noastră:

1) Sfântul Chiril a orientat cu o claritate deosebită reflecția sa teologică spre unitatea lui Hristos, spre identitatea sa nemijlocită care se fundamentează pe unirea dintre Cuvântul și firea omenească. Firea omenească s-a făcut fire omenească a Cuvântului, așa încât cel care vede pe Hristos vede

într-adevăr pe Fiul lui Dumnezeu. Terminologia acestei probleme adesea nu are precizia pe care o va primi de-a lungul timpului (nu totdeauna numai la cel mai bun dintre teologi!), totuși Sfântul Chiril a deschis o nouă perspectivă prin accentuarea „unirii ipostatice“: ipostasul, persoana dumnezeiască a Fiului s-a făcut om; firea omenească pe care Cuvântul a asumat-o a devenit fire omenească a celei de-a doua persoane divine.

Expresia „unire ipostatică“ la Sfântul Chiril nu este încă atât de precis conturată așa cum va fi în teologia de mai târziu. Pentru el această expresie înseamnă înainte de toate „unirea adevărată, reală“.[44] Pe de altă parte, Sfântul Chiril înțelege ceva foarte precis prin expresia „unire reală“: el refuză în mod hotărât discuția despre cele două ipostasuri în Hristos și insistă neîncetat asupra faptului că este unul și același Fiu de la care primesc valoare toate expresiile hristologice: „Există numai un Fiu, Cuvântul, care pentru noi S-a făcut om; totul i se datorează Lui: cuvintele și faptele, ceea ce este dumnezeiesc și ceea ce este omenesc“.[45] Convingerea că în Hristos toate se datorează în cele din urmă unui subiect, persoanei Fiului celui veșnic care S-a făcut om, va fi *baza teologiei icoanei*, după care icoana ne face să ne întâlnim cu persoana Fiului.

2) Sfântul Chiril se deosebește de Origen și de Eusebiu înainte de toate prin *antropologie*. Am putea spune foarte pe scurt că, pentru Origen, omul este un suflet întrupat, iar pentru Sfântul Chiril este „un trup însuflețit“. Singurul lucru pe care Sfântul Chiril îl respinge în mod expres din învățătura lui Origen este învățătura sa despre dubla creație, iar pentru Sfântul Chiril trupul nu este adăugat sufletului din pricina păcatului, trupul și sufletul constituind mai degrabă o unitate, pentru că ele au fost create împreună.[46] Precum am văzut, Sfântul Chiril utilizează, desigur, noțiunea de „trup“ (*sarx*) în sens biblic, adică în acela de ființă vie, concretă, care însă este trecătoare. Măreția creației este exact aceea că în trup a fost chemat omul la nestricăciunea vieții divine. Înainte de păcat, cu toate că era stricăcios prin natură, prin harul lui Dumnezeu omul deținea realmente nestricăciunea.[47] Ca să regăsească această nestricăciune, *trupul** trebuia să fie reînsuflețit prin unirea cu Cuvântul lui Dumnezeu. Câteodată, Sfântul Chiril uită să amintească faptul că nu înțelege trupul „fără suflet“, ci el este

---

* Dat fiind că prin „trup“ Sfântul Chiril înțelege *sarx* (gr.), *bassar* (ebr.), adică ființă vie, prin noțiunea de *trup* trebuie să înțelegem „natura umană“, nu neapărat trupul în sensul anatomic al cuvântului.

totdeauna „trupul însuflețit de un suflet rațional", după o expresie utilizată de Sfântul Chiril.

Dar totdeauna este accentuată realitatea concretă a trupului, înțelegându-se prin această noțiune firea omenească. Acest realism poate fi văzut cu claritate în învățătura Sfântului Chiril cu privire la Sfânta Euharistie: omul, prin Euharistie, prin „mâncarea Trupului lui Hristos" devine exact un „trup viu". Unirea pe care Euharistia o realizează între Hristos și cel care o primește este atât de reală, încât Sfântul Chiril o compară cu unirea a două bucăți de ceară topite împreună.[48] Astfel, nu este de mirare că, văzut în ansamblu, Sfântul Chiril oferă Trupului lui Hristos un rol incomparabil mai important decât Origen și Eusebiu.

3. Pentru aceasta nu întâmplător unele vechi tradiții spun despre Sfântul Chiril că el ar fi cel care a introdus *cultul icoanelor*.[49] Cum întotdeauna este posibil ca lucrurile să evolueze din punct de vedere istoric, din punct de vedere teologic Sfântul Chiril este, fără îndoială, unul dintre părinții cultului icoanelor: faptul că el accentuează puternic identitatea dintre firea omenească a lui Iisus și cea a Fiului lui Dumnezeu deschide posibilitatea unui *chip al lui Hristos* care reprezintă într-adevăr firea omenească concretă, individuală a lui Iisus și, mai mult, că poate să o vadă pe aceasta ca strălucirea omenească a Fiului celui veșnic al lui Dumnezeu.

3. Trupul Cuvântului

La Sfântul Chiril, totuși, rămâne în umbră o mare problemă: în ce mod este participarea trupului* la Cuvânt, ce fel de raporturi există între firea omenească asumată și Cuvântul lui Dumnezeu? Problema care apare dintr-o curiozitate a teologilor, așa de necorespunzătoare pentru tema noastră, este totuși importantă. Căci, dacă natura umană păstrează firea sa proprie, cum poate ea să devină locul revelării și al lucrării Fiului lui Dumnezeu fără ca ea însăși să fie transformată în Dumnezeu?

Cum poate lucrarea dumnezeiască să apară în lucrarea omenească a lui Iisus fără ca aceasta să piardă caracteristicile sale omenești? Altfel spus, cum poate firea omenească a Cuvântului, în calitate de fire omenească, să-L facă pe Fiul vizibil, să fie *chipul* acestuia? Sfântul Chiril a întâlnit

* Se înțelege „firea umană".

această întrebare. El comentează cuvintele lui Hristos: „Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și viață“ (Ioan 6, 64) în felul următor:

„El a umplut toată firea noastră cu energia viu-făcătoare a Duhului. Căci, de acum înainte El numește firea Sa omenească Duh, fără să nege faptul că ea este fire omenească... Firea omenească nefiind viu-făcătoare prin sine, ce are ea în plus în Cel care este în mod real Dumnezeu ?(...) Este faptul că ea s-a unit cu Cuvântul care este viață prin firea Sa. Atunci când Hristos o numește *viu-făcătoare*, El nu-i atestă aceeași putere ca Lui Însuși sau ca propriului Său Duh. Deci, tocmai prin ipostasul Său firea omenească este viu-făcătoare, pentru că El a transformat-o în propria Sa putere. *Cum* s-a reușit aceasta este inaccesibil minții noastre, de negrăit pentru limba noastră; trebuie să fie cinstit prin tăcere și prin credință, care depășește orice putere de înțelegere“.[50]

Dacă taina unirii dintre Cuvânt și firea omenească impune tăcerea, ereziile care falsifică aceasta ne obligă totuși să reluăm discuția. În dezbaterile de mai târziu se va recurge mereu la Sfântul Chiril. Va fi făcut principalul martor al monofizitismului, pentru care firea omenească pierde în mare măsură propria sa realitate, este pătrunsă întru totul de dumnezeirea lui Hristos ca un fier înroșit și este activată de aceasta. Sfântul Chiril este considerat mărturisitor pentru monoenergism, erezie care vrea să atribuie lui Hristos numai o energie — cea dumnezeiască, căreia îi corespunde numai un mod de acțiune — cel dumnezeiesc. A învățat oare Sfântul Chiril chiar o completă pasivitate a firii umane a lui Hristos, o cădere a acelei activități proprii firii Sale umane? În acest caz contribuția sa la teologia chipului ar fi fost mai puțin importantă decât am admis până acum; ar fi fost deci o ființă umană pasivă sub toate aspectele, și nu „chipul *viu*“ al Fiului.

Desigur, uneori Sfântul Chiril folosește un limbaj care pare că ar favoriza monoenergismul. Firea omenească a lui Hristos pare adesea atât de „aprinsă“ de energia divină, încât amenință să piardă propria sa realitate. Uneori Sfântul Chiril vorbește totuși de „o energie unică“ a lui Hristos, anume atunci când comentează învierea fiicei mai-marelui sinagogii: „El dă din nou viață, ca Dumnezeu, prin porunca Sa atotputernică, El dă din nou viață prin contactul cu Trupul Său cel sfânt; astfel, El ne arată, prin amândouă, lucrarea unică și comună“.[51] În acest text Sfântul Chiril vrea să arate că Euharistia, Trupul lui Hristos, are această putere dătătoare de via-

ţă. Şi el insistă asupra faptului că prin amândouă — firea divină şi firea umană — este înfăptuită *o singură lucrare.*

Sfântul Chiril spune cu privire la vindecarea leprosului: „Minunează-te cu mine cum acţionează Hristos aici, deodată dumnezeieşte şi omeneşte: voinţa Sa este dumnezeiască întrucât ceea ce El vrea se împlineşte; gestul Său de a întinde mâna este omenesc: Hristos însă este unul şi acelaşi prin amândouă".[52] Sfântul Chiril vede, aşadar, în mod clar că însuşirile ambelor naturi acţionează, dar scopul lor este acela de a afirma *unitatea* subiectului oricărei lucrări, fie omenească, fie dumnezeiască.

Cu toate acestea, se pune întrebarea dacă Sfântul Chiril recunoaşte firii omeneşti a lui Hristos ca eficacitate proprie numai propria pasivitate. De fapt, ocazional, Sfântul Chiril vorbeşte, ca şi Origen şi Eusebiu, de rolul naturii umane ca de un instrument al Logosului.[53] S-ar părea că, înainte de toate, criza nestoriană a fost cea care l-a făcut pe Sfântul Chiril să nu mai utilizeze în hristologie conceptul de „instrument". În „Epistola către monahi", el avertizează în legătură cu posibilele neînţelegeri pe care această epistolă poate să le ridice:

> „Dacă cineva nu îi acordă decât o slujire instrumentală, în felul acesta îi răpeşte, de fapt, fără să vrea, calitatea de Fiu. Să luăm, spre exemplu, un om care ar avea un fiu care ştie să cânte din liră şi care ar cânta admirabil. Un asemenea om ar trata lira la acelaşi nivel cu fiul său? Nu ar fi absurd acest lucru? Căci lira este luată pentru a arăta arta sa, dar fiul este fiu al tatălui său şi fără instrument. Şi dacă ei spun că Cel care S-a născut din Fecioară a fost asumat pentru o slujire, pentru ca să fie făcute minunile şi ca să fie vestită Evanghelia, în timp ce ei numesc deopotrivă *instrumente* ale dumnezeirii pe fiecare dintre profeţi şi mai întâi pe Moise, atunci Hristos n-ar fi cu nimic mai mare, El nu va depăşi cu nimic pe predecesorii Săi, dacă El ar fi fost utilizat în acelaşi mod precum profeţii, deci ca instrument...[54] De aceea noi refuzăm să spunem că templul luat din Fecioara Maria (adică firea omenească) a fost asumat în calitate de instrument. Din contră, noi urmăm credinţa Sfintelor Scripturi şi a părinţilor şi spunem că Cuvântul s-a făcut trup"[55] (adică, om).

Argumentul de căpetenie al lui Chiril este aici acela că firea umană a lui Hristos, înţeleasă numai instrumental, nu ar fi firea umană a Cuvântului: ea ar rămâne exterioară Cuvântului, tot atât de exterioară precum ex-

terioară este lira muzicianului. Este exact argumentul lui Eusebiu, dar pe care Sfântul Chiril îl inversează. Eusebiu utiliza exemplul cu lira ca să spună că Logosul rămâne tot așa de neatins de suferințele firii Sale umane precum cântărețul din liră, care nu suferă atunci când corzile instrumentului său se rup. Ceea ce Eusebiu găsește pozitiv în comparația aceasta îl împiedică pe Sfântul Chiril să aplice la Hristos. Ce ar fi Taina pascală dacă Logosul Însuși nu ar fi suferit în Trupul Său, în firea Sa umană? Avem aici dovada negativă care demonstrează în ce măsură teologia lui Eusebiu este consecventă cu sine refuzând icoanele: Cuvântul fiind El Însuși instrument al Tatălui, firea umană a Cuvântului, ca instrument al acestuia, este exterioară lui, numai o simplă unealtă. Din contră, Sfântul Chiril vede legătura intimă dintre Cuvânt și firea umană în aceea că firea umană nu rămâne exterioară Cuvântului, ci ea este împropriată Cuvântului sub toate aspectele. În unirea Sa intimă cu Dumnezeu, Tatăl cel de o ființă, Fiul se face „trup al lui Dumnezeu". Chiar această strânsă unire cere însă ca firea umană a lui Hristos să nu fie înjosită prin reducerea ei la nivelul unui instrument pasiv, nici să nu fie prefăcută pur și simplu în Dumnezeu. Sfântul Chiril vede acest paradox simbolizat în imaginea rugului aprins: dumnezeirea Cuvântului, foc mistuitor și de nesuportat, S-a micșorat pe sine pentru a se face încăpător în firea omenească și așa, în același timp, a făcut această fire mai tare decât moartea.[56]

A încercat Sfântul Chiril să circumscrie în mod pozitiv acest raport, acest schimb, această sinergie între Cuvântul și firea Sa umană? El afirmă că această fire umană nu este transformată în Dumnezeu, cu toate că El și-a împropriat-o. Dar nu spune mai mult, el nu a văzut necesar să spună mai mult. Părinții Bisericii nu aveau obiceiul să forțeze din curiozitate explicarea problemelor teologice atunci când predica nu o cerea. Din demonstrația sa se poate vedea direcția în care teologia ulterioară a putut să dezvolte această problemă.

Datorită învățăturii sale cu privire la chipul lui Dumnezeu, putem să vedem cum poate fi înțeleasă, după Sfântul Chiril, împreună-lucrarea firilor divină și umană în Hristos. Căci, dacă Logosul poate să acordeze dumnezeirea Sa cu firea umană și să le unească, atunci această posibilitate se bazează pe aceea că firea umană a fost creată exact ca chip al lui Dumnezeu: „Prin Duhul Sfânt omul a primit pecetea care îl face chip al lui Dumnezeu. Aceasta o arată Moise atunci când spune: «Și El a suflat în

fața lui suflare de viață» (Geneză 2, 7). Așadar, Duhul a pus viață în creatură și i-a imprimat caracteristicile chipului lui Dumnezeu".[57] „Împărtășirea din Duhul Sfânt conferă omului harul de a fi format ca chip desăvârșit al firii dumnezeiești... Atunci când primim Duhul prin Fiul suntem formați după Dumnezeu."[58] Fără harul Duhului Sfânt „pecețile chipului lui Dumnezeu nu mai pot străluci din nou în firea umană".[59] Prin Duhul Sfânt noi purtăm în noi chipul Fiului, căci Duhul este chipul Fiului[60], precum Fiul este chip al Tatălui.[61] Firea umană este astfel chemată să fie chip al lui Dumnezeu prin înfierea pe care o dă Duhul Sfânt, prin aceea că El configurează omul după chipul Fiului. Căderea în păcat a privat omul de prezența Duhului Sfânt, de aceea Duhul Sfânt mai întâi în Hristos poate să Se odihnească din nou peste firea umană[62]: prin aceasta Hristos a restabilit chipul Său în om.

Așadar, există o corespondență profundă între Fiul și firea umană; aceasta este modelată în întregime de El și, pornind de la El, în Fiul ea găsește determinarea ființei sale; ca chip al Său creat, ea poate să se realizeze pe deplin numai dacă imprimă puternic în sine chipul Său. Însă darul Duhului Sfânt care acum realizează acest chip nu înseamnă în nici un fel că ar fi vorba de o schimbare a firii umane în ceva străin acesteia: „Când spunem că devenim una cu Dumnezeu nu înseamnă că firea noastră este schimbată în ființă dumnezeiască, ci că suntem uniți cu Dumnezeu prin har și prin virtuți".[63] *Îndumnezeirea* noastră este reală, dar ea nu schimbă firea noastră. Căci chipul lui Dumnezeu în noi nu înseamnă asemănare *ființială* cu Dumnezeu; separarea existentă între Dumnezeu și om este, din punct de vedere al ființei, infinită: „În cele create nu există deci asemănare naturală, ci ea transpare prin lucrare și în calitatea modului de comportare".[64] „Căci calitatea comportamentului nostru este cea care ne face asemenea cu Dumnezeu și lucrarea virtuților este cea care imprimă în noi pecetea chipului dumnezeiesc."[65] Există, într-adevăr, „o participare la firea dumnezeiască" (II Petru 1, 4); ea se realizează realmente în firea umană exact prin aceea că în ea este actualizat ceea ce firea umană are mai specific:

> „Omul este singura ființă vie de pe pământ înzestrată cu rațiune, milostivă, capabilă de orice virtute, care a primit puterea de stăpânire peste tot ceea ce este pe pământ, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Omul este numit deci ființă creată după chipul lui Dum-

nezeu tocmai pentru că este o ființă înzestrată cu rațiune, o ființă care are stăpânire peste tot ceea ce există pe pământ".[66]

Ceea ce-i este propriu naturii umane, tocmai aceasta o face să fie „chip al lui Dumnezeu", dar acest caracter specific, natura umană nu-l atinge decât prin darul Sfântului Duh care o pecetluiește cu asemănarea cu Fiul. De aceea Sfântul Chiril putea să spună că harul și virtuțile sunt acelea care ne unesc cu Dumnezeu. În îndumnezeirea noastră există, așadar, o *sinergie*, o împreună-lucrare: harul conferă pecetea lui Dumnezeu, lucrarea virtuților ne imprimă trăsăturile chipului lui Dumnezeu.

Dacă ținem seama de rolul extraordinar pe care îl joacă firea umană a lui Hristos în lucrarea mântuirii, putem să tragem concluzia că Sfântul Chiril al Alexandriei nu-i putea atribui firii umane a lui Hristos un rol inferior celui care îi revine omului în propria sa îndumnezeire.

O fire umană a lui Hristos, înțeleasă ca instrument pasiv, ar fi nevrednică de firea umană care este totuși destinată conlucrării la opera de mântuire. Hristos a asumat întreaga realitate a ființei umane și și-a împropriat-o. Desigur, firea umană a lui Hristos, prin unirea sa cu Cuvântul, poartă în sine, prin natură, o valoare la care noi numai prin har și virtuți putem să ajungem: cu toate acestea, firea umană, prin îndumnezeirea ei, nu este „dezumanizată" nici în El, nici în noi. Firea umană a lui Hristos, ajunsă „fire umană a lui Dumnezeu", nu rămâne numai umană; ea devine în plinătatea sa ceea ce este scopul tuturor oamenilor: chip desăvârșit al lui Dumnezeu.

***

Învățătura Sfântului Chiril cu privire la îndumnezeirea omului se arată drept completarea cea mai importantă pentru hristologia sa. Omul este chip al lui Dumnezeu în măsura în care, prin calitatea comportamentului său, trăsăturile chipului pe care le-a primit prin pecetea Duhului Sfânt devin evidente în ființa sa. Omul poate să primească această pecete, aceste trăsături ale chipului lui Dumnezeu, pentru că mai întâi Fiul lui Dumnezeu Însuși, prin unirea cu firea Sa umană, a imprimat acesteia însușirea Sa de Fiu, și în faptele iubirii Sale până la moartea pe cruce face evident pe Tatăl *în însăși firea* Sa umană: „Cel care M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl".

IV. Iubirea — icoană a lui Dumnezeu: Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662)

Importanța Sfântului Chiril al Alexandriei pentru hristologie se poate compara cu rolul Sfântului Atanasie pentru învățătura despre Sfânta Treime. În chip asemănător pot fi comparați Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim Mărturisitorul. În dezbaterile care au urmat Sinodului de la Niceea (325) Sfântului Grigorie de Nyssa i-a revenit sarcina să clarifice Crezul sinodului pentru ca acesta să poată fi receptat întru totul de Biserică. Rolul Sfântului Maxim în hristologie poate fi comparat cu cel al Sfântului Grigorie de Nyssa în teologia trinitară. Într-adevăr, trebuie să fim recunoscători acestui mare, poate cel mai mare dintre teologii epocii patristice târzii, pentru faptul că Sinodul de la Calcedon (451), cel mai important sinod hristologic din biserica primară, a obținut o largă și adâncă receptare în Biserică. Noi datorăm Sfântului Maxim *cea mai grandioasă sinteză hristologică din Biserica primară.* Ascuțitul său simț teologic îl conduce spre cele mai înalte culmi ale teologiei speculative și modesta noastră încercare de a înțelege această gândire va trebui să nu evite să ia ceva și din eforturile acestei performanțe a gândirii teologice. Sfântul Maxim nu este numai un teolog speculativ, el este și unul din marii mistici și trăitori ai Orientului creștin. Teologia sa nu va rămâne niciodată doar în limitele unor pagini rațional-speculative. Ea pătrunde mereu spre cele mai simple și mai clare analize ale experienței de viață creștină. În cele ce urmează intenționăm să arătăm această cale, cel puțin în linii mari. La aceasta purcedem de la cele mai grele probleme de hristologie, care la prima vedere par a fi de un grad de abstractizare foarte înalt. Cu cât înaintăm mai mult, cu atât sperăm că se luminează hățișul acestei probleme dificile și să ajungem la contemplarea duhovnicească propriu-zisă a Sfântului Maxim, care găsește obiectul său ultim și cel mai important în forma concretă a iubirii.[1] Cititorului căruia această cale îi pare prea lungă putem să-i recomandăm să înceapă direct cu cel de-al treilea paragraf al acestui capitol.

1. Fire și persoană — o analiză precisă a raportului dintre ele

În Scrisoarea a 38-a, Sfântul Grigorie de Nyssa a formulat pentru teologia trinitară raportul dintre ființă și persoană într-o manieră rămasă clasică pentru Orientul creștin. Sfântul Maxim Mărturisitorul a înțeles mai bine decât toți înaintașii săi cum să facă rodnice și pentru hristologie judecățile Sfântului Grigorie. Sfântul Maxim a formulat ideile referitoare la aceste probleme în câteva scrisori care, asemenea Scrisorii a 38-a a Sfântului Grigorie, pot fi considerate mai degrabă tratate teologice decât scrisori. În cele ce urmează alegem Epistola a 15-a care, în mod formal, pe linia capadocienilor, urmărește problema firii persoanei din cadrul teologiei trinitare până în hristologie. Intrăm astfel pe un teren arid de cercetare pur conceptuală, dar curând vom constata că aici există foarte importante clarificări pentru tema noastră.

Sfântul Maxim Mărturisitorul începe analiza raportului dintre ființă și persoană exact ca Sfântul Grigorie de Nyssa printr-o clarificare din punct de vedere conceptual, care este însă orientată în direcția contemplării misterului; el scrie, așadar, diaconului Cosma:

> „Tu mă întrebi despre ceea ce este comun și universal și *despre ceea ce este particular și propriu pentru ca după aceea să ne fie clară toată problema unirii* (celor două firi în Hristos). Nu voi spune nimic de la mine, ci ceea ce am primit de la Sfinții Părinți, fără să schimb ceva din învățătura lor. Deci, după Sfinții Părinți, ceea ce este comun și ceea ce este universal este ființa și natura; căci, spun ei, amândouă sunt identice. Ceea ce este propriu și specific este ipostasul și persoana, amândouă fiind identice".[2]

Sfântul Maxim citează apoi un întreg șir de texte, mai ales din Sfântul Vasile, dar și din Sfântul Grigorie de Nazianz, ca să arate că învățătura Părinților se află în concordanță. Apoi Sfântul Maxim analizează amănunțit implicațiile acestei învățături pe care o putem rezuma în fraza Sfântului Vasile citat de Sfântul Maxim: „Nimic nu este consubstanțial cu sine însuși, ci numai o ființă cu alta"[3], Sfântul Maxim fundamentează afirmația sa astfel:

> „Dacă, pe de o parte, ființa și natura sunt identice, dacă, pe de altă parte, persoana și ipostasul sunt identice, atunci este clar că cei care sunt de aceeași natură și consubstanțiali între ei sunt diferiți după ipostas".[4]

Acest principiu foarte formal este concretizat în următorul:

> „Căci un înger se deosebește de un alt înger, un om de alt om, un bou de un alt bou, un câine de un alt câine după ipostas, și nu după natură sau ființă".[5]

Împreuna-înșiruire nu poate fi pentru primii numiți prea măgulitoare. Deocamdată, Sfântul Maxim se ocupă numai de aceia, astfel încât coordonarea conceptuală dintre ființă și ipostas să fie mai clară. „Ipostas" este folosit aici într-un sens mai larg decât „persoană", pentru că orice ființă individuală ca atare poate fi desemnată ca ipostas. Totdeauna utilizează în sensul clarificării conceptuale distincția, chiar și în discursul despre Dumnezeu:

> „Și dacă aș îndrăzni să-l numesc pe Cel preaînalt, aș dori să spun că noi înșine în cauza supremă, fără de început și creatoare a toate, vedem că firea și ipostasul nu sunt identice; căci noi cunoaștem o singură ființă sau natură a dumnezeirii care subzistă în trei ipostasuri, care sunt distincte unele de altele prin însușirile lor proprii..., adică prin nenaștere (Tatăl), prin naștere (Fiul) și prin purcedere (Sfântul Duh); aceste însușiri specifice fiecărui ipostas nu separă firea una și puterea de negrăit a dumnezeirii în trei firi sau naturi inegale sau chiar egale, ci ele definesc persoanele în care este dumnezeirea una și care, ele însele, sunt dumnezeirea una".[6]

Aici Sfântul Maxim rezumă ceea ce ne este cunoscut deja de la Sfântul Grigorie de Nyssa. Nou este modul în care el utilizează conceptul de ipostas (ca realitate care se caracterizează prin însușirile sale inconfundabile) aplicat acum la hristologie, unde problemele se pun altfel decât în teologia trinitară.

Cum pot două firi complet diferite — firea divină și firea umană — să constituie o persoană, un ipostas? Pe când Sfântul Maxim se apleacă asupra acestei probleme specific hristologice, el încearcă să demonstreze, printr-o amplă expunere logică, principiul unității persoanei cu fire diferită spre deosebire de unitatea de ființă a unor persoane diferite. Vom încerca să arătăm numai cele mai importante rezultate ale acestei analize.[7]

1) Unitatea ființelor care au aceeași fire, oameni sau animale, reprezintă unitatea speciei care se regăsește, spre exemplu, într-o fire omenească. Ca două ființe să fie unite într-o natură, trebuie, cel puțin numeric, să fie diferite prin ipostasurile lor. Ipostasurile fac să se deosebească între ele

modurile individuale de fiinţare ale aceleiaşi naturi, unde ipostasurile constau în însuşirile care disting fiinţele unele de altele.

2) Celălalt mod de unire se referă la moduri de fiinţare care sunt de natură diferită. Sfântul Maxim întreprinde această întreagă analiză de dragul acestui mod de unire, mergând totuşi de la în-omenirea Cuvântului văzută din punct de vedere logic la un asemenea mod de unitate. Aici Sfântul Maxim a contribuit în mod hotărâtor la clarificarea teologică. Din cauza orientării sale aristotelice, dar şi a teologiei creaţiei, Sfântul Maxim este convins că fiecare natură este constituită prin propriul său principiu fiinţial (*logos*), care rămâne identic şi neschimbător şi care deosebeşte propria sa natură de a altuia. Aceasta ne face să înţelegem de ce Sfântul Maxim stăruie atât de energic pe un principiu care reiese de aici şi care este foarte semnificativ pentru hristologie:

> „O natură nu este niciodată în comuniune cu altă natură; ci, fără participare, ea este cu totul diferită, după fiinţă, de orice altă natură".[8]

O unire după fiinţă a două naturi diferite (cum este cazul cu în-omenirea Cuvântului) ar fi posibilă numai dacă una din cele două s-ar schimba cu desăvârşire în cealaltă. Totuşi, aceasta n-ar fi chiar o unire, ci o schimbare. De aici reiese acest principiu plin de atâtea consecinţe: două naturi diferite după fire pot să fie unite numai dacă ele menţin în unire „*logosul*" lor, principiul lor de fiinţare. O asemenea unire poate să se producă însă numai la nivelul ipostasului. Deci, este esenţial pentru cercetarea noastră faptul că, după Sfântul Maxim, unirea ipostatică a două naturi diferite după fiinţă se face prin ceea ce fiecare dintre aceste două naturi are specific, mai precis, exact prin acele proprietăţi care deosebesc aceste naturi de toate celelalte fiinţe care au aceeaşi natură.

Sfântul Maxim redă mai concret acest expozeu foarte abstract din punct de vedere formal printr-un exemplu pe care-l dă el însuşi şi care a fost utilizat mereu drept pildă în hristologie: unirea dintre trup şi suflet.[9] Ipostasul lui Pavel, de exemplu, primeşte identitatea sa prin suma particularităţilor care disting trupul său de alte trupuri şi sufletul său de alte suflete. Pe de altă parte, faptul că Pavel are un trup şi un suflet îl uneşte cu firea comună — trup şi suflet — a tuturor celorlalţi oameni. Ceea ce separă pe Pavel de ceilalţi oameni constituie identitatea sa personală; ceea ce-l uneşte cu ceilalţi oameni menţine în el însuşi diferenţa celor din care el este constituit.

După aceste analize care rămân mereu mult prea abstracte, Sfântul Maxim păşeşte în câmpul propriu-zis al hristologiei la care se referă tot ceea ce am spus până acum. La fel ca la Sfântul Grigorie de Nyssa, clarificărilor filosofico-conceptuale le urmează evaluări teologice, la Sfântul Grigorie — trinitare, la Sfântul Maxim — hristologice:

> „Cuvântul lui Dumnezeu ne învaţă El însuşi în mod clar că El este desăvârşit după fiinţă şi natură, după care El este de aceeaşi fiinţă cu Tatăl şi cu Duhul, păstrând totdeauna fără confuzie diferenţa personală, potrivit persoanei (deci, ipostasului său), după care El este deosebit de Tatăl şi de Duhul. El S-a făcut om din Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria, Sfânta Sa Maică; şi S-a făcut om desăvârşit, adică S-a făcut om desăvârşit prin asumarea unui trup care are un suflet inteligibil şi raţional, trup care primeşte în sine firea şi ipostasul Cuvântului, adică modul Său de a fi şi de a subzista. Din momentul unirii cu ipostasul Cuvântului, firea umană (asumată) este împreună cu Cuvântul, căci Cuvântul Însuşi este oarecum sămânţa propriei Sale Întrupări; astfel, *după ipostas, El este compus*, cu toate că, după fire, este simplu şi necompus".[10]

Prima aplicare la hristologie pare de asemenea foarte formală: unirea firii divine şi a firii umane, care s-a înfăptuit în Hristos, poate să aparţină numai la două categorii de uniri: o unire a două realităţi care au firi diferite; şi o atare unire poate să fie numai ipostatică. De aici Sfântul Maxim scoate concluzii care se arată mai întâi în concretul tainei în-omenirii Cuvântului: Hristos, după firea Sa dumnezeiască, este de o fiinţă cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Din contră, însuşirile Sale care-L deosebesc şi de Tatăl şi de noi constituie ceea ce dă ipostasului şi persoanei identitatea sa inconfundabilă. Dacă urmăm îndeaproape acest al doilea aspect, vom vedea mai clar legătura cu problema chipului. Într-adevăr, trebuie să se indice mai precis în ce constau aceste proprietăţi distinctive care împreună determină pe cele care constituie ipostasul inconfundabil al lui Hristos.

Sfântul Maxim arată acum că exact ceea ce deosebeşte pe Fiul de Tatăl şi de Duhul Sfânt îl uneşte cu firea Sa umană şi că exact ceea ce deosebeşte firea umană a lui Hristos de ceilalţi oameni constituie unirea Sa cu persoana Fiului.[11] Această afirmaţie are consecinţe foarte directe pentru problema chipului. În-omenirea înseamnă că ceea ce este specific fiinţei umane concrete a lui Iisus se uneşte cu ceea ce este specific persoanei dumnezeieşti a Fiului, ca să constituie împreună un ipostas sau o persoa-

nă. Însușirile distinctive ale ființei umane a lui Hristos și ceea ce este specific persoanei dumnezeiești a Fiului constituie „o însușire comună care caracterizează ipostasul pe care cele două firi îl constituie împreună".[12] Persoana Fiului făcută om nu poartă ființa Sa umană ca pe o anume haină exterioară și străină în care ea se ascunde, ci ceea ce face posibil să-l desemneze pe Hristos drept omul cu totul specific și inconfundabil este „specificitatea personală" a persoanei Fiului lui Dumnezeu făcut om.

Aceasta este de foarte mare importanță pentru teologia icoanei; ne face să înțelegem de ce Sfântul Teodor Studitul, a cărui învățătură despre icoană o vom cerceta, poate să spună că icoana reprezintă persoana, deci ipostasul Fiului. În terminologia Sfântului Maxim, aceasta se poate fundamenta astfel: caracteristicile specifice ale firii umane a lui Hristos, care-l deosebesc de ceilalți oameni, definesc însuși ipostasul Logosului. Dimpotrivă, aceasta înseamnă că aceste particularități pe care arta reprezentativă încearcă să le rețină sunt caracteristicile *omenești* ale persoanei dumnezeiești.

Aceste afirmații sunt iarăși numai formale. Semnificația lor ne va deveni mai clară în măsura în care putem să-i dăm conținut. Înainte să încercăm aceasta, trebuie să expunem un element mai larg al analizelor Sfântului Maxim: expunerea deosebirii formale dintre irepetabila unire ipostatică a celor două firi în Hristos și celelalte uniri într-un ipostas ale celor deosebite după natură. Și aici, înainte să ajungem la lumina strălucitoare a contemplării chipului viu al lui Hristos, trebuie să ne croim o cărare prin hățișul expunerilor „eficiente" prin abstracțiuni.

2. „Ipostasul compus"

După cum am văzut, Sfântul Maxim utilizează „cazul" unirii dintre trup și suflet ca exemplu pentru unirea celor deosebite după fire în ipostasul comun. Dacă încercăm să comparăm acest exemplu cu unirea dintre firea divină și cea umană în Hristos, se vor arăta curând limitele acestei comparații. O asemenea delimitare s-a dovedit drept o misiune cu atât mai presantă cu cât curentul monofizit care s-a răspândit puternic în Orientul apropiat a reflectat mai puțin la ea.

Sfântul Maxim reproșa monofiziților că aduc blasfemii numind pe Hristos drept fire compusă și identificând firea compusă cu ipostasul compus. Să vedem în detaliu argumentarea Sfântului Maxim în această privință:

O fire compusă se caracterizează prin trei elemente:

1. Elementele compuse alcătuiesc o sinteză involuntară și inevitabilă după natură.

2. Nici unul dintre elemente nu există pentru sine fără celălalt, ba mai mult, ele nu există simultan.

3. Firea compusă aparține ordinii interioare, cu speciile și genurile ei, care alcătuiesc „părțile" din care în mod natural este constituită lumea.[13]

Având în vedere aceste trei elemente, este foarte clar că nu putem spune despre Hristos că El este „o natură compusă", în timp ce unirea ipostatică a trupului și a sufletului constituie elementul unei naturi compuse. Eroarea monofiziților constă în faptul că ei susțin că orice ipostas compus este și o fire compusă. Sfântul Maxim arată că orice fire compusă poate constitui un ipostas compus, dar că inversul nu este valabil în mod necesar.[14] Sfântul Maxim arată în cele ce urmează că aceasta este valabil pentru „unicul caz" al ipostasului compus al Dumnezeu-Omului. Unicitatea unirii celor două firi deosebite într-un singur ipostas constă în aceea că firile unite — firea divină și firea umană — sunt deosebite *în mod infinit*: „Niciodată nu va deveni dumnezeirea prin natură același lucru cu firea umană, ca nimic din ceea ce este creat să nu fie conatural și consubstanțial cu dumnezeirea, prin unire (cu aceasta)".[15] Constituția ființială a oricărei firi nu permite ca aceasta să se suprapună pur și simplu cu altă fire și să devină identice.[16] Aceasta este valabil într-un mod cu totul deosebit pentru legătura dintre infinitatea lui Dumnezeu și caracterul finit a tot ceea ce este creat: aici este exclusă o sinteză naturală. Aceasta deosebește în mod radical unirea care s-a realizat în Hristos (între firea divină și firea umană) de firea umană (unde omul este constituit prin unirea sufletului cu trupul). Căci cu cât ar fi mai deosebite după firea lor trupul și sufletul și din această cauză nu pot să se suprapună, nici să fie identice, cu atât, după firea lor, ele sunt predispuse unul spre altul și destinate spre unire. Așadar, Sfântul Maxim spune că trupul și sufletul corespund foarte mult în puterile lor naturale și sunt predispuse unul pentru altul atât de mult încât vin la existență numai împreună. Această antropologie este considerabil deosebită de antropologia lui Origen și Eusebiu: trupul și sufletul nu sunt văzute totdeauna ca realități contrare, ele nu sunt așa de adânc străine unul de altul, ci din contră, prin firea lor, sunt rânduite unul pentru altul.[17]

Cu totul altfel este unirea firii divine cu cea umană în Hristos. Nici din punctul de vedere al ființei, nici al lucrărilor sale firea umană nu are câ-

tuși de puțin vreo dispoziție naturală spre a se uni cu firea divină; ci dimpotrivă, trebuie să spunem că „Logosul nu găsește *nici o făptură* care să fie capabilă să Îl primească".[18] Așadar, firea umană nu are vreo capacitate naturală spre unirea ipostatică, așa cum trupul este, prin natura sa, trup pentru unirea cu sufletul. Prin urmare, unirea ipostatică în Hristos nu este nici o *componentă* naturală a ordinii lumii și nici *încoronarea firească* a acestei lumi. În acest caz, această unire și cu ea în-omenirea Fiului lui Dumnezeu ar fi favorizate în mod necesar de ordinea lumii, mai degrabă decât de desăvârșirea ei interioară. Împotriva unor atari tendințe, Sfântul Maxim insistă cu hotărâre că taina unirii care s-a realizat în Hristos constă în faptul că ea a fost absolut liberă, a fost din har și fără de păcat:

> „Dumnezeu Cuvântul care există din veci și, ca să spunem mai adevărat, Creatorul veacurilor, S-a micșorat pe Sine, după o voință deliberată și liberă, și S-a făcut om în vederea restaurării și reînnoirii Universului, și nu pentru a contribui la desăvârșirea sa internă. Căci, prin iconomie și nu după legile naturii Cuvântul lui Dumnezeu a venit la oameni în trup. Astfel, Hristos nu este o fire compusă... căci El există după un mod total independent de legea naturii compuse. Dar El este un ipostas compus căruia nu-i corespunde o natură compusă care i se atribuie prin firea Sa. Aici este paradoxul: să contempli un ipostas compus fără ca natura lui să fie prin fire compusă".[19]

Paradoxul în-omenirii Fiului lui Dumnezeu constă în modul surprinzător, unic și incomparabil în care s-a înfăptuit. Trupul și sufletul constituie un ipostas compus, potrivit predispoziției naturale a fiecăruia dintre ele; unirea lor se realizează în mod necesar. Din contră, nici o necesitate naturală nu determină unirea Logosului cu firea umană. Și invers, în această unire firea umană a lui Hristos nu se află sub jugul vreunei dominări naturale, exercitate din partea a ceea ce este mai puternic asupra a ceea ce este mai slab, precum este cazul cu dominarea sufletului asupra trupului:

„Sufletul stăpânește trupul fără s-o vrea în mod deliberat și, la rândul său, el este stăpânit de trup; sufletul dă viață trupului fără s-o fi decis mai înainte, prin simplu fapt că se află în el și la rândul său, prin firea sa, el participă la patimile și suferințele trupului pentru că el are în sine posibilitatea acestei participări".[20]

Teologia Părinților a trebuit să lupte mereu împotriva ispitei de a interpreta în-omenirea Fiului lui Dumnezeu drept un mod natural de „superio-

ritate" a atotputerniciei dumnezeirii asupra slăbiciunii firii umane. Hristologia lui Eusebiu este în mod clar impregnată de asemenea idei. Nici Sfântul Chiril al Alexandriei nu este străin de aceasta, totuși el găsește un echilibru pe care nu-l mai întâlnim în monofizitism. Sfântul Maxim a luptat în mod hotărât împotriva unui asemenea punct de vedere, pentru că vedea în el o punere în discuție a transcendenței lui Dumnezeu: o dominare prin natură a lui Dumnezeu asupra firii umane relativizează dumnezeirea pe baza atotputerniciei înseși a lui Dumnezeu, căci în fiecare sinteză naturală elementul mai puternic stăpânește peste cel care este mai slab, la rândul său și elementul mai slab domină pe cel mai puternic numai atunci când el consimte la aceasta.

O atare înțelegere a în-omenirii Cuvântului pune în primejdie nu numai transcendența lui Dumnezeu, ci și propria realitate a firii umane a lui Hristos. Rezultatul ar fi în acest caz nu o unire reală, ci un amestec.[21] De la unirea trup-suflet nu se ajunge la un amestec pentru că amândouă părțile, prin natura lor, sunt rânduite pentru unire. Altfel stau lucrurile când este vorba de unirea în Hristos. Ea nu poate fi o unire realizată prin natură, ci numai una ipostatică, adică la nivel de persoană, căci numai o asemenea unire ipostatică poate, în unitate, să păstreze distincția dintre firea divină și cea umană: „Noi nu credem că această distincție ar fi anulată prin partea care este mai puternică (firea divină)".[22]

3. O nouă existență

Analizele făcute până acum par a fi oarecum un joc de-a mingea cu conceptele. Dacă însă încercăm să umplem cu un conținut aceste expuneri schematice, sensul lor devine clar pentru teologia în-omenirii și pentru teologia icoanei. Să ne amintim cum a caracterizat Sfântul Maxim unirea ipostatică: ceea ce deosebește persoana Fiului de Tatăl și de Sfântul Duh o unește cu trupul, deci cu firea umană.[23] Ce altceva însă deosebește pe Fiul de Tatăl decât numai calitatea de a fi Fiu? Fiul, Cuvântul, S-a unit cu firea umană exact prin această însușire distinctă: calitatea de a fi Fiu. Ce înseamnă aceasta altceva decât că firea umană devine firea umană a Cuvântului, întocmai după modul de existență care caracterizează Cuvântul cel veșnic?

Cuvântul este Dumnezeu în comuniunea inefabilă a celor trei persoane divine, încât El primește dumnezeirea Sa pe deplin de la Tatăl și o primește fără micșorare sau lipsă. Căci fiecare dintre persoanele divine este Dumnezeu, corespunzător originii și modului său de ființare[24]: Tatăl ca nenăscut (El este cauza necauzată); Fiul ca născut și Duhul Sfânt ca purces.[25] Ceea ce caracterizează pe fiecare dintre cele trei persoane este modul relațiilor pe care fiecare le are cu celelalte două persoane: ceea ce este *propriu* fiecăreia este modul *relației sale de origine.* Trăsătura caracteristică a Fiului, ceea ce este propriu Fiului, este faptul că El este Dumnezeu, că se primește în întregime de la Tatăl și că este dăruit întru totul Tatălui.

Acest mod de existență al Fiului, prin unirea ipostatică, se face și mod de existență al firii Sale umane. *Modul Său de a fi Dumnezeu se face mod de a fi al firii Sale umane.* Acest mod de a fi Dumnezeu, de necrezut și nou, vom încerca să-l înțelegem în cele ce urmează.

Prima, fundamentala constatare, se impune în faptul că persoanele divine, în modul lor de existență, sunt *dăruire totală* de sine și, în același timp, *dăruire* reciprocă; de aceea ele sunt libere într-un mod pe care noi nu-l putem înțelege. Legătura cu firea divină nu este vreo constrângere, ci libertate dumnezeiască suverană, dar reciprocă. Legătura noastră cu natura noastră, cu toată libertatea pe care o arată ființa umană, are totuși mereu caracterul acelei necesități care în ultimă instanță este trăită ca limită, adesea ca povară și uneori chiar ca o constrângere. În-omenirea, ca asumare a ființei umane prin Fiul, explică faptul că libertatea suverană și divină în care Fiul deține dumnezeirea ca *dar* și *dăruire* de sine se face după modul în care El deține firea Sa umană. Relația dintre persoană și natură în Hristos este, într-un mod cu totul diferit, liberă; El nu deține firea Sa umană cu necesitatea pe care o cunoaște firea noastră umană — noi existăm ca un dat necesar, prestabilit, fără să ne întrebe cineva. Dimpotrivă, Fiul S-a făcut om de bună voie[26], așa încât modul Său de a fi om este caracterizat de aceeași libertate cu care Fiul din veci primește (dumnezeirea) și Se oferă. Aici se află cea mai adâncă motivație a faptului că dăruirea omenească a lui Iisus față de noi poate să fie forma *de transmitere* a dăruirii Sale veșnice Tatălui: numai modul omenesc de ființare al libertății divine are capacitatea unei asemenea dăruiri.

O a doua caracteristică a modului de existență al lui Hristos reiese din premisele următoare: asumarea firii umane nu poate să fie comparată cu

modul în care un muzician se servește de instrumentul său, așa cum făcea Eusebiu. Ba, mai mult, analiza diferitelor forme de unire a arătat că unirea dintre Cuvântul lui Dumnezeu și firea umană a dovedit în Hristos că însușirile persoanei divine și distincțiile caracteristice ale firii umane a lui Hristos constituie un ipostas comun, un „ipostas compus", în care însușirile care constituie persoana umană se fac semne distinctive proprii ale persoanei divine.[27] Aceasta înseamnă însă că este exact însușirea inconfundabilă a ființei umane a lui Hristos, că ea nu este numai instrument al Fiului, ci într-un anumit mod, Fiul Însuși: după cum firea Sa divină este El Însuși, la fel și acum, firea Sa umană este El Însuși. Sfântul Maxim exprimă aceasta într-o formă care revine mereu și care întâlnește cât se poate de bine intuiția de bază a hristologiei Sfântului Chiril: „Hristos nu este altceva decât cele două naturi ale Sale, *din care, în care și care este El* Însuși".[28] Hristos *este* Dumnezeu și El *este* om și El rămâne aceasta pentru totdeauna.[29] În-omenirea nu înseamnă numai că Fiul lui Dumnezeu are și o ființă umană, ci că este om, că *El este om.*

O a treia remarcă cu privire la modul Fiului de a ființa este o problemă extrem de grea care, pentru a primi un răspuns, a antrenat teologii în dezbateri foarte aprinse: ce *individualizează* firea umană a lui Hristos față de ceilalți oameni? Întrebarea este foarte subtilă; Sfântul Maxim nu a tratat-o în mod expres; cu toate acestea, pentru problema icoanelor ea nu este lipsită de importanță. Doar în arta reprezentativă se vorbește despre individualitatea persoanei reprezentate: aceste trăsături ale feței, aceste culori ale părului etc.

Icoana ne arată fără îndoială un asemenea chip individual omenesc. Însă, ce constituie această individualitate? În măsura în care puținele texte arată aceasta, Sfântul Maxim pare să admită că principiul de individuare al firii umane a lui Hristos este *existența Sa umană* care, firește, nu există nici un moment pentru sine însăși fără să fie enipostaziată în persoana divină, precum spun teologii epocii sale. Sfântul Maxim accentuează că fiecărei firi îi corespunde o existență proprie care este, pe de altă parte, condiție pentru o lucrare proprie:

> „A mărturisi despre Hristos că naturile Sale sunt fără existență proprie și chiar fără mod propriu de acțiune nu înseamnă a introduce ipostasuri diferite sau subiecte (diferite) de acțiune, ci, în sensul cre-

dinței ortodoxe, aceasta înseamnă a mărturisi lucrările lor potrivite cu firile și naturile lor".[30]

Paradoxul tainei în-omenirii constă în aceea că o fire omenească a devenit aptă să exprime *în sine* și *prin sine* caracteristicile proprii de manifestare ale persoanei divine a Fiului lui Dumnezeu; că o fire omenească a devenit locul de exprimare al uneia dintre persoanele divine, locul unei expresii neprovizorii, unei expresii nu numai pedagogice și tranzitorii, ci mai mult, locul de exprimare într-un mod ireversibil și definitiv: Dumnezeu S-a făcut om și nu încetează să fie om. Desigur, icoana nu arată decât un chip omenesc. Dar acest chip, această fire omenească nu își are *izvorul existenței sale* în altă fire omenească, ci în persoana Fiului lui Dumnezeu: El este ipostasul propriei Sale firi omenești.[31]

Firea creată a naturii umane a lui Hristos este, din momentul zămislirii Sale, cea a Cuvântului care s-a smerit, ea primește ipostasul Său, felul ei de a fi în Cuvântul Însuși. În această unire, firea umană a lui Hristos nu este absorbită de cea dumnezeiască; *rațiunea* existenței sale, rațiunea ființei sale rămâne, dar de la început ea este transpusă în modul de a fi care este propriu ipostasului Fiului, acest mod de a fi care caracterizează ipostasul Fiului față de Tatăl și de Duhul Sfânt; acesta este *noul mod de existență* care caracterizează firea umană a lui Hristos: o existență umană care pătrunde în modul de a fi al calității de Fiu al Logosului: „Prin iconomia în-omenirii, întreaga specificitate personală a Fiului s-a făcut și a fost conținută în existența, în inima și în sufletul omului Iisus".[32]

4. Cele două lucrări și cele două voințe ale lui Iisus

Punctul central al meditației teologice a Sfântului Maxim îl constituie problema modului paradoxal și uimitor în care s-a realizat taina în-omenirii Cuvântului. *Că* Dumnezeu S-a făcut om este o taină, *cum* S-a făcut Dumnezeu om, este poate una și mai mare. Ereziile monoenergiste și monotelite au fost acelea care l-au făcut pe Sfântul Maxim să analizeze *modul* în-omenirii. Amândouă ereziile micșorau adevărata fire umană prin faptul că ele nu admiteau în Hristos decât o energie (un mod de acțiune) și o voință, cea dumnezeiască. Împotriva acestora Sfântul Maxim demonstrează că în Hristos lucrarea și voința create nu au fost anulate de lucra-

rea și voința divină, ele acționează împreună cu acestea, încât amândouă se întrepătrund fără să se anuleze una pe cealaltă.

Pentru problema teologiei icoanei, această dezbatere dogmatică este de o mare importanță: monotelismul este ultima erezie hristologică dinainte de iconoclasm și amândouă aceste erezii nu sunt străine una de cealaltă: una neagă realitatea lucrării și voinței umane ale lui Hristos, cealaltă neagă posibilitatea „circumscrierii“, pe aceea de a reprezenta prin desen firea umană a lui Hristos. Amândouă ereziile resping în fond faptul că firea umană a lui Hristos, ca realitate creată, ar putea fi forma de exprimare a persoanei divine a Fiului. Chiar în problema celor două lucrări și două voințe în Hristos se poate vedea mai clar cum poate persoana Fiului celui veșnic să marcheze existența omenească a lui Hristos până în străfundurile sale fără să o suprime sau să o altereze. Lupta împotriva monotelismului înseamnă o anumită întoarcere la realismul firii umane a lui Hristos, la cele mai umile și modeste aspecte ale sale, o conștientizare nouă și ascuțită a faptului că realitatea Cuvântului celui veșnic strălucește chiar în cea mai adâncă autoumilință a Sa. Prin aceasta, chipul lui Hristos devine mai puțin hieratic, el pierde orice urmă de dochetism. În drama din Ghetsimani și de pe Golgota cugetarea religioasă descoperă din nou centrul Revelației; în fața scuipată a Mântuitorului se află adevărata icoană a iubirii lui Dumnezeu. Cunoașterea teologică a celor două voințe în Hristos deschide o perspectivă asupra teologiei icoanei lui Hristos.

Sfântul Maxim a utilizat analizele sale scrupuloase privind înțelegerea celor două firi în Hristos și cu privire la cele două lucrări și cele două voințe. Și aici funcționează în parte analiza foarte tehnic și conceptual elaborată care la prima vedere pare aridă și abstractă. Sfântul Maxim nu face aceasta spre a supune misterul forței logicii omenești. Privirea sa rămâne mereu fixată asupra adevărului care depășește toate raționamentele, fără a nega totuși aceste raționamente.[33]

Orice ființă, pentru a fi realmente ființă, trebuie să fie automișcată, trebuie să aibă o mișcare proprie care-i este fundamentală.[34] Mișcarea pe care orice ființă o creează în mod firesc este propria sa „energie“, propria sa lucrare, care face cunoscută această ființă potrivit firii ei: „Pentru că lucrarea ține de fire, ea este constitutivă firii și cea mai proprie caracteristică a ființei“.[35] De aici urmează că ființa și lucrarea își aparțin una alteia nemijlocit: „Toți învață și spun în unanimitate că tot ceea ce are aceeași fire

are şi aceeaşi lucrare, şi invers, cele care au aceeaşi lucrare au şi aceeaşi fire".[36] Aşadar, dacă două firi deosebite sunt unite într-o persoană, atunci prin aceasta trebuie ca fiecare lucrare proprie celor două firi să nu fie schimbată, altfel chiar cele două firi s-ar schimba. Unirea celor două lucrări nu este posibilă însă decât într-un ipostas — la nivel de persoană şi nu de fire. Susţinătorii monoenergismului nu au înţeles însă acest lucru sau nu au vrut să-l înţeleagă.

După Sfântul Maxim lucrarea ţine, aşadar, de fiinţă, deci fiecare fiinţă este prin sine activă; persoana nu are propria ei lucrare, ci ea deţine felul şi modul (*tropos*) de lucrare, de activare a propriei sale fiinţe.[37] Aceasta este valabil într-un mod surprinzător pentru Sfânta Treime: persoanele dumnezeieşti nu au, fiecare, o voinţă şi o lucrare, ci pe acelea care le sunt comune, *lucrarea şi voinţa dumnezeiască*; cu toate acestea, fiecare persoană are acea unică şi firească lucrare şi voinţă potrivit cu modul propriu de existenţă, corespunzător cu modul şi felul propriu în care deţine fiinţa divină. Fiul nu are altă lucrare şi altă voinţă decât lucrarea şi voinţa Tatălui, dar El lucrează şi vrea ceea ce vrea Tatăl *altfel* decât Tatăl, adică potrivit cu felul şi modul de a fi Fiu.

Acelaşi lucru se realizează şi în „ipostasul compus" al Cuvântului făcut om. Hristos lucrează ca Dumnezeu dumnezeieşte şi ca om omeneşte. Totuşi, ceea ce-i este propriu, specific şi altfel în lucrarea Lui este faptul că El lucrează ca om omeneşte, dar *altfel* decât noi, anume potrivit cu modul şi felul de a lucra al persoanei celei veşnice a Fiului. Acum putem să înţelegem mai adânc modul de identificare a Cuvântului cu firea umană asumată despre care vorbea mereu Sfântul Chiril. La Sfântul Chiril exista tendinţa să se înţeleagă raporturile Logosului cu firea umană asumată ca un mod de predominare a ceea ce este mai puternic asupra a ceea ce este mai slab, unde firea divină a lui Hristos era înţeleasă ca singura activă.[38] Sfântul Chiril nu a stopat suficient acest pericol. Dar Sfântul Maxim a arătat foarte clar că acest punct de vedere nu afectează numai adevărata fiinţă omenească a lui Hristos, ci şi transcendenţa lui Dumnezeu, care ar fi pusă în concurenţă cu propria Lui creaţie.[39] Însă fiindcă Cuvântul în Întruparea Sa îşi împropriază firea Sa umană într-atât încât El Însuşi devine om, ar fi fără sens să spui că Logosul acţionează asupra firii Sale umane; El nu exercită asupra firii Sale omeneşti un gen de cauzalitate exterioară, după cum gândea Eusebiu, ci El activează *în* amândouă firile Sale.

Împotriva celor două lucrări și voințe în Hristos este ridicată mereu obiecția că această concepție ar duce la o dublare confuză, la o alăturare a două moduri de viață care sfâșie unitatea vieții lui Hristos. Monoenergismul și monotelismul funcționează aici în mod coerent pentru faptul că admit o lucrare și o voință unitare în Hristos. Sfântul Maxim a încercat să arate acum că „evidența" înșală. Pe baza analizei formale pe care a făcut-o asupra modurilor de unire, Sfântul Maxim poate să arate cum este asigurată unitatea evidentă a lucrării și voinței lui Hristos exact prin respectarea deosebirii dintre voința și lucrarea dumnezeiască și omenească. În activitatea celor două lucrări ale lui Hristos nu este numai o singură lucrare unitară a celor două naturi, ci ele acționează ***într-un mod unic și într-o formă*** unică.[40]

În persoana unică a lui Hristos lucrarea și voința divină și umană se află împreună într-un schimb, într-o întrepătrundere reciprocă (*perichôresis*) ce nu are loc la nivelul naturii, ci la nivelul persoanei: este comună „schimbarea" personală care menține în Hristos lucrarea dumnezeiască și omenească. Numai așa este posibil ca modul omenesc de lucrare al lui Hristos să fie și expresia modului Său dumnezeiesc de lucrare, pentru că în Hristos o lucrare omenească a devenit și o lucrare a persoanei dumnezeiești a Fiului lui Dumnezeu. Să încercăm să înțelegem mai precis această succesiune de idei, încât formele teologice abstracte să poată lăsa liberă credința curată și profundă care se degajă din ele:

> „Fiecare dintre noi activează nu întrucât este cineva, ci întrucât este *ceva*, adică om. Dar, întrucât el este cineva, Petru sau Pavel, el dă formă modului lucrării sale prin slăbire sau prin insistență, marcându-l într-un fel sau altul, potrivit liberei sale alegeri. Astfel, în modul (*tropos*) lucrării recunoaștem persoanele după modul lor de a lucra; și în rațiunea lucrării recunoaștem aceeași lucrare firească în toți oamenii".[41]

Așadar, în firea lucrării recunoaștem firea celui care lucrează. Astfel, faptele omenești ale lui Iisus arată firea Sa umană, după cum faptele care depășesc orice fire creată descoperă firea Sa divină. Fiindcă persoana este cea care dă formă acestui mod de a lucra, Hristos, ca Fiu veșnic al Tatălui, dă lucrării Sale omenești exact aceeași formă pe care o cunoaște modul Său dumnezeiesc de lucrare. Aici Sfântul Maxim găsește cheia pentru hris-

tologie: modul de existență și de lucrare al Fiului celui veșnic devine principiu al modului Său omenesc de acțiune.

Cea mai importantă concluzie care se poate trage de aici pentru tema noastră este siguranța că lucrarea omenească a lui Iisus, modul și forma lucrării Sale descoperă viața Dumnezeului celui întreit în persoane. Și Sfântul Maxim arată, într-un text renumit și deseori citat, cum se face Întruparea Fiului lui Dumnezeu revelare a Sfintei Treimi:

> „Această taină a fost cunoscută înainte de veci de Tatăl și de Fiul și de Duhul Sfânt; de Tatăl prin bunăvoință; de Fiul pentru că El Însuși a realizat aceasta; de Duhul Sfânt pentru faptul că a fost colaborator la aceasta. Căci una este cunoașterea Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, tocmai pentru faptul că ființa și puterea sunt una".[42]

În Dumnezeu există o singură lucrare după cum există o singură ființă; dar fiecare persoană divină activează această lucrare unică potrivit cu însușirile personale proprii fiecărei persoane. În lucrarea Fiului se descoperă deci pe de o parte lucrarea comună unică a lui Dumnezeu, iar pe de altă parte se descoperă exact modul în care lucrează Fiul, ca și modul de lucrare al Tatălui (bunăvoința Sa) și al Sfântului Duh (ca împreună-lucrător cu Tatăl și cu Fiul). De aici se vede forma concretă a în-omenirii Cuvântului, ca și revelația Sfintei Treimi:

> „Cuvântul lui Dumnezeu făcut om ne învață doctrina despre Sfânta Treime, pentru că El arată în Sine Însuși pe Tatăl și pe Duhul Sfânt. Căci Tatăl în totalitatea Sa și Duhul Sfânt în totalitatea Sa se află prin fire și în chip desăvârșit în Fiul, chiar și după ce Acesta S-a făcut om; Tatăl binevoind, Duhul Sfânt împreună-lucrând cu Fiul, Acesta înfăptuind El Însuși Întruparea (În-omenirea)".[43]

Cu schemele noastre mentale deformate de păcat ne este greu să înțelegem această tainică cooperare a persoanelor divine. Distincția personală a fiecărei persoane divine nu introduce nici o împărțire nici în ființa divină, nici în lucrarea sa unică. Aceasta ține de modul paradoxal, dumnezeiesc, în care se înfăptuiește lucrarea Sfintei Treimi. După cum însușirile personale ale fiecărei persoane divine se definesc nu prin *opoziția* față de celelalte, ci prin *modul* raportării lor una față de alta, tot așa modul propriu de acțiune al fiecăreia se caracterizează prin raportul persoanelor între ele: modul de lucrare al Tatălui corespunde modului Său de ființare: în toate El lucrează ca Tată pentru că este Tatăl, izvorul, atât al celorlalte

două persoane divine, cât și al providenței pe care acestea o împlinesc. Fiul care se naște în întregime din Tatăl se face, de asemenea, „îngerul" (trimisul) planului providențial al Tatălui, împlinindu-l prin conlucrarea cu Duhul Sfânt. Iconomia* descoperă teologia. Planul providențial al Tatălui se face văzut în în-omenirea Logosului — centru, scop și culme a acestui plan:

> „Aceasta este marea taină ascunsă. Acesta este scopul pentru care au fost create toate. Aceasta a fost intenția finală a lui Dumnezeu, gândită înainte de crearea ființelor și pe care o numim drept scopul dinainte de veci pentru care există toate și care nu este determinat de nimic. Având în vedere acest scop final, Dumnezeu a creat rațiunile tuturor lucrurilor. Aceasta constituie destinația și finalitatea spre care Providența conduce toate cele asupra cărora ea se exercită, încât tot ceea ce a fost creat de Dumnezeu să fie cuprins din nou în El, în vederea unității originare. Aceasta este marea taină care cuprinde toate veacurile, care stăpânește nesfârșitele și infinit infinitele veacuri și care face cunoscut Sfatul cel din veci al lui Dumnezeu, al cărui «înger» este Însuși Logosul lui Dumnezeu, care, după fire, S-a făcut om și prin aceasta, dacă putem spune așa, a descoperit fundamentul cel mai profund al bunătății Tatălui și ne-a arătat în El Însuși scopul pentru care toate au fost create și pentru care au fost aduse la ființă".[44]

În această măreață viziune a iconomiei lui Dumnezeu, Sfântul Maxim descoperă în-omenirea Logosului drept inima sfatului lui Dumnezeu. Rolul cosmic al Logosului, pe care Eusebiu l-a subliniat atât de mult, se găsește pus aici la locul său, acela al planului plin de bunăvoință al Tatălui. Logosul nu este numai instrumentul cosmic al lui Dumnezeu; este eliminată orice bănuială de emanaționism neoplatonic. Libertatea tainică a lui Dumnezeu este păstrată până și în totala ascultare a Fiului față de Tatăl; ea apare chiar în toată măreția ei și face din lucrarea Fiului revelare a „adâncului bunătății Tatălui".

În această viziune, în-omenirea Logosului nu mai este considerată ca o concesie pedagogică tinzând prin sine însăși să fie depășită spre o gnoză

* Prin „iconomie" (nu economie) se înțelege modul de acțiune al Sfintei Treimi față de lume. Prin „teologie" se înțelege modul de ființare în sine, însușirile persoanelor divine și raporturile dintre persoanele Sfintei Treimi.

superioară unde în-omenirea Logosului ar fi superfluă. Firea umană a lui Hristos nu mai apare ca un instrument pasiv și exterior de care Logosul s-ar servi pentru a exprima mesajul Său slăbiciunii omenești. Mai mult, în-omenirea Logosului este intim legată „de finalitatea în vederea căreia creaturile au primit ființă". În-omenirea Logosului descoperă sensul și scopul creației. Desigur, nu Sfântul Maxim este cel care a accentuat primul acest lucru. Origen și Eusebiu făcuseră și ei, în felul lor, distincție între creație și Întrupare. Totuși, la Eusebiu s-a văzut că respingerea icoanelor era legată de un punct de vedere precis determinat de raportul dintre creație și în-omenirea Logosului: în-omenirea este concesia făcută înțelegerii sufletelor căzute în materie, dar, cu siguranță, ea nu este scopul interior al creației. Sfântul Maxim a corectat cu hotărâre această concepție formulată de sistemul abstract al lui Origen. El a dat teologiei Întrupării o nouă direcție prin faptul că o înțelege ca venind din „sfatul" (Efes. 1, 9) lui Dumnezeu al cărui mesager a fost Hristos. Astfel, Sfântul Maxim poate să vadă în unirea celor două firi în Hristos „scopul fericit" al operei de creare a lumii. În această unire paradoxală, creația găsește împlinirea sa naturală și supranaturală; naturală, pentru că ea a fost creată de Dumnezeu în vederea acestei uniri (deja cu chipul lui Dumnezeu!); supranaturală, pentru că modul de realizare a acestei uniri depășește nu numai starea de păcat, ci chiar ordinea naturală. Această unire este astfel încât ea respectă pe deplin firea creată, și totuși, în același timp, o înalță la un mod de existență care este deasupra naturii:

> „Datorită lui Hristos, adică în jurul tainei lui Hristos, își găsesc începutul ființării și finalitatea toate veacurile și tot ceea ce este înăuntrul veacurilor. Într-adevăr, înainte de veci a fost deja gândită o *unire* a mărginitului cu nemărginitul, a ceea ce este măsurat cu ceea ce nu poate fi măsurat, a finitului cu infinitul, a Creatorului cu creația, a ceea ce este statornic cu mișcarea. Or, această unire s-a împlinit în Hristos descoperit în vremea din urmă: în ea se împlinește Sfatul cel din veci al Tatălui, în așa fel încât în jurul a ceea ce este întru totul statornic prin natură să fie cele care prin natura lor se află în mișcare, depășind astfel cu totul mișcarea spre ele însele și spre ceilalți."[45]

În Hristos se descoperă scopul creației: unirea firii umane cu cea divină într-o depășire paradoxală care nu transformă firea umană în fire divi-

nă, nici firea divină în fire umană, ci care reînnoiește firea umană și îi conferă un mod dumnezeiesc de a fi. Această depășire care duce firea umană la desăvârșire se numește *iubire*. Sfântul Maxim este marele teolog al iubirii. În ea, sub îndrumarea ei, găsim centrul teologiei icoanei.

5. Hristos — „icoană vie a iubirii“

Din cele expuse până acum am văzut că Sfântul Maxim revine fără încetare asupra conlucrării tainice dintre Dumnezeu și om, conlucrare care a devenit în Hristos realitate. Această „sinergie“, această împreună-lucrare este vocația primordială a omului; ea devine posibilă datorită acestui dar unic pe care numai omul l-a primit de la Creator: darul libertății care-l face pe om într-adevăr chip al lui Dumnezeu.[46] Libertatea nu este un dar oarecare, adăugat unei naturi deja existente, ea este constitutivă naturii umane și îi aparține prin ființă; libertatea este proprietatea unei ființe duhovnicești: „Dacă în ființele neînzestrate cu rațiune conduce firea, în om firea este condusă, pentru că omul se mișcă în mod liber potrivit voinței sale“.[47] Dacă libertatea aparține, așadar, ființei umane, atunci această liberă conlucrare cu Creatorul constituie deplina actualizare și împlinire a acestei ființe. Astfel, darul libertății face posibilă o reală conlucrare între om și Dumnezeu, cu toate că, prin natura lor, Dumnezeu și omul sunt separați unul de altul în mod infinit.

Omul, prin natura sa, este chemat la „sinergie“ cu Dumnezeu, dar ea se realizează numai dacă omul consimte în mod liber să vrea să tindă spre Dumnezeu. Prin căderea în păcat și urmările ei, deosebirea dintre Dumnezeu și om s-a schimbat în *opoziție*. Mișcarea firească a omului spre Dumnezeu nu mai este asumată prin libera voință a omului. Locul „sinergiei“ a fost luat de împotrivire și prin aceasta omul nu se mai comportă cum s-ar cuveni, potrivit celui mai profund principiu al firii sale. Și Sfântul Maxim formulează aceasta în limbajul său foarte precis:

> „Ceea ce este diferit nu este totdeauna și potrivnic! Împotrivirea stăpânește acolo unde liberul arbitru activează în mod clar lipsit de rațiune. Din contră, ceea ce este diferit este lucrarea unei firi care este condusă potrivit principiului său firesc (rațiunea). Împotrivirea este o revoltă contra firii, distincția însă dă consistență firii“.[48]

Distincția este, așadar, pozitivă, este „dătătoare de ființă", „dătătoare de consistență".[49] Împotrivirea care distruge conlucrarea dintre Dumnezeu și om este, dimpotrivă, o agresiune contra firii umane. Ea desfigurează fața adevărată a omului, chipul lui Dumnezeu. Ea îl întoarce și-l îndepărtează pe om de Dumnezeu, îl întoarce spre sine și instaurează în om tirania egoismului.[50] Nimic nu-l mai poate scăpa pe om de această stăpânire a opoziției (a contradicției, a antagonismului) fără numai un război împotriva puterii împotrivirii. Pentru aceasta, omul ar trebui să moară față de sine însuși ca să fie înviat spre un alt mod de viață la care este chemat și care, numai el, ar putea face să înflorească firea sa potrivit vocației sale, modului de viață în care colaborează cu Dumnezeu. Hristos a câștigat acest război „nu pornind din afară", ci din interiorul unei existențe umane, unei lucrări și voințe omenești.

În Hristos voința și lucrarea omenească sunt restabilite în comuniunea primordială cu voința și lucrarea lui Dumnezeu. În El nu mai stăpânește împotrivirea, ci „sinergia", împreună-lucrarea:

> „Ca om, Mântuitorul avea o voință firească; or, această voință nu era opusă voinței Sale divine, ci purta *pecetea* acesteia, căci nimic din ceea ce este firesc nu este opus lui Dumnezeu, nici măcar liberul arbitru (în care putem vedea diferența persoanelor), dacă însă acesta acționează după fire. Altfel, ar trebui să-L facem răspunzător de păcat pe Creatorul Însuși și să spunem că El a creat ceea ce se opune firii".[51]

Întrepătrunderea celor două voințe în Hristos nu înseamnă deci o transformare pasivă a voinței umane de către voința divină. Ea se realizează în libertate, în izvorul voinței umane a lui Hristos, firește, așa încât trecerea de la împotrivire la comuniunea celor două voințe este realizată prin crucea ascultării. Această trecere se împlinește în ascultare. Mișcarea spontană, naturală, a voinței omenești care dă înapoi în fața morții este depășită în Hristos prin ascultare și Îl prezintă pe Hristos ca om Tatălui. Sfântul Maxim explică aceasta mai ales prin starea de extremă suferință pe care a trăit-o Mântuitorul în noaptea din grădina Ghetsimani și prin cuvintele lui Iisus rostite atunci: „Părinte, de voiești treacă de la Mine acest pahar. Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se împlinească" (Luca 22, 42), în sensul că aici Hristos, cuprins de frica morții, arată deodată că întreaga orientare a voinței Sale umane se află în armonie cu voința divină, că voința umană a

lui Hristos a fost modelată pe deplin și pecetluită în orientarea sa firească de modul (*tropos*) și felul de lucrare ale sfatului lui Dumnezeu.[52]

În Hristos, așadar, firea umană urma întru toate și mereu planul voinței divine fără ca acesta să rămână exterior voinței omenești, pentru că în voința omenească a lui Hristos nu apărea nici o împotrivire față de planul lui Dumnezeu. Chiar și mișcarea spontană a voinței naturii omenești împotriva suferinței și a morții, mai ales împotriva suferinței îndurate pe nedrept, care acționează în noi cu o forță de nestăpânit, în Hristos era înmuiată de acea nouă schimbare și orientare a voinței care caracterizează existența Sa omenească de la începutul ei. Precum am văzut deja mai sus, la Sfântul Maxim baza acestui nou mod de existență constă în faptul că Hristos deține firea umană în mod liber, de aceea nu este înfrânt nici de constrângerea propriului nostru mod de existență și nici de instinctul de apărare sau de autoconservare. Pentru că El dă voinței Sale omenești o nouă „orientare", ca s-o facă să vibreze în sensul voinței Tatălui, El o pecetluiește cu acea lepădare de Sine liberă și nesfârșită care-L face să fie pentru veșnicie Fiu una cu Tatăl. Această nouă orientare constituie în același timp eliberarea firii omenești în sensul în care fusese creată la început: chip al lui Dumnezeu, liber să se orienteze spre Dumnezeu.

> „Hristos a restabilit firea umană... El a păstrat voința Sa liberă de orice patimă împotriva firii și firea umană liberă de orice revoltă; și El a rămas absolut neschimbat față de fundamentul Său firesc, chiar față de cei care-L răstigneau. Ba, mai mult, El a ales moartea pentru ei în locul vieții, așa cum arată aspectul voluntar al patimii care a fost hotărâtă de bunăvoința iubitoare de oameni a Celui care a suferit această patimă."[53]

Această restaurare a firii umane în Hristos s-a realizat cu prețul Patimilor Sale. Patima lui Hristos este acel „exod" (cf. Luca 9, 31) al firii umane care-l scoate pe om din izolare și de sub sabia propriei sale autoruinări (*philautia*) ca să-l aducă din nou la iubirea lui Dumnezeu. Hristos a pecetluit firea umană cu acea iubire care Îl unește pentru veșnicie și ființial cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Pentru aceasta, El a trebuit să dărâme închisoarea iubirii de sine care-l ținea pe om închis în cercul tiranic al patimilor și al urii, al căutării plăcerii și al fugii de durere și care-i închide drumul spre adevărata fericire și bucuria indestructibilă pentru care fusese creat.[54]

Pentru că Hristos a păstrat iubirea Sa divină pentru oameni până la moartea Sa omenească, El a învins *diavolul,* care este pricinuitorul stării de împotrivire a omului față de Dumnezeu și față de aproapele:

„Acesta a fost scopul Mântuitorului: să fie ascultător, *ca om,* față de Tatăl până la moarte, respectând porunca iubirii. El a respins pe satana prin propria Sa Patimă pe care a îndurat-o prin cărturarii și fariseii stârniți de diavol. Și astfel, lăsându-Se în mod liber să fie învins, El a învins pe cel care spera să învingă și a scos lumea de sub tirania lui".[55]

Chenoza lui Hristos, liber consimțită, devine astfel calea de întoarcere, noul „exod" al firii umane. Pentru că Hristos, ca om, a împlinit porunca iubirii până chiar la iubirea dușmanilor, firea Lui umană s-a făcut chip desăvârșit al iubirii de Dumnezeu. Sfântul Maxim utilizează statornic expresii cum ar fi „a pecetlui", „a forma", „a forma din nou", pentru a descrie modul în care, în Hristos, voința omenească este marcată de voința divină.

Aceste expresii sunt preluate în mod frecvent din domeniul iconografiei. În felul acesta, Sfântul Maxim poate să se apropie de tema icoanelor care, mai ales aici, este impresionantă.

„O, taină mai adâncă decât toate! Dumnezeu Însuși S-a făcut om din iubire... El a asumat suferințele firii umane fără ca El să sufere vreo schimbare, ca să-l mântuiască pe om și pentru a ni se dărui El Însuși nouă, oamenilor, ca pecetluire (*hypotyposis*) a virtuții și ca *icoană vie a iubirii și a bunăvoinței* față de Dumnezeu și de semeni, icoană care are puterea să ne miște spre un răspuns responsabil."[56]

În Hristos, firea umană a primit forța de a se asemăna cu Dumnezeu în iubire. În firea umană a lui Hristos a locuit trupește toată plinătatea dumnezeirii (cf. Col. 2, 9).

Iubirea este chipul lui Dumnezeu: aceasta este inima, expresia centrală a întregii noastre cugetări referitoare la icoană. În iubire Dumnezeu se face văzut ochilor noștri, în ea putem să intrăm în legătură cu viața lui Dumnezeu spre a ajunge la deplina asemănare cu Dumnezeu:

„Iubirea este un mare bine, primul și cel mai înalt bine, căci ea unește pe Dumnezeu cu omul în cel care are această iubire; și ea face în așa fel încât Creatorul omului să se descopere ca om și omul îndumnezeit să se asemene cu Dumnezeu, pe cât îi este posibil omului. Această asemănare, așa mi se pare, face în așa fel încât omul să iubească pe Dumnezeu din toată inima, din tot sufletul și din toată puterea sa, și pe aproapele ca pe sine însuși".[57]

În iubire se împlinește într-adevăr „sinergia" desăvârșită dintre Dumnezeu și om. Iubirea face firea umană capabilă de această sinergie. În comuniunea sinergică, Dumnezeu și omul se reflectă unul în altul prin desăvârșita asemănare a modului lor de existență care, de acum înainte, este iubirea. Sfântul Maxim poate să spună chiar că, în această privință, Dumnezeu și omul ar putea fi luați în mod reciproc drept model.[58] Hristos este „prototipul" acestei comuniuni pe care El a realizat-o mai întâi în Sine: „Prin Patimile Lui pentru noi, El a întipărit în Sine Însuși iubirea ca apoi să ne-o trimită în dar".[59]

Hristos ne oferă, așadar, forma, tipul originar al chipului lui Dumnezeu, care este omul prin creația și vocația sa. Fiindcă modul de existență al Fiului a dat libertății omenești a lui Hristos o nouă pecete, de aici înainte noi putem să participăm prin har la libertatea Sa. În această viață, noi putem deja să participăm la modul de existență, la firea omenească înnoită în Hristos, dacă înrădăcinăm firea noastră omenească în firea omenească a lui Hristos. Aceasta este *îndumnezeirea omului* despre care Sfinții Părinți vorbesc atât de frecvent. Ea este „replica", prelungirea tainei în-omenirii lui Dumnezeu: Dumnezeu și omul intră într-un schimb „minunat" care nu suprimă conținutul specific firii omenești, ci o conduce în mod supranatural spre propriul său scop.

6. Chipul și simbolul Său Însuși

Acest schimb între Dumnezeu și om s-a arătat într-un mod cu totul aparte cu ocazia Schimbării Mântuitorului la față. Schimbarea la față pe muntele Tabor face să se întrevadă scopul final al în-omenirii Cuvântului:

> „Căci El trebuia să Se creeze în chip neschimbat ca noi, primind, pentru nemăsurata Sa iubire de oameni, să Se facă chipul și simbolul Său și să Se arate din fire în mod simbolic pe Sine; și prin Sine, Cel arătat, să călăuzească spre Sine, Cel cu totul ascuns în nearătare, toată creația".[60]

Acest text dens, formulat cu precizia limbii grecești, prezintă un rezumat a ceea ce am putut să studiem cu privire la tema noastră. Terminând capitolul acesta, ne putem servi de acest text pentru a aduna marile axe

ale acestei teologii și pentru a o confrunta cu etapele precedente ale drumului parcurs deja.

La prima vedere, acest text amintește destul de bine de concepția origenistă referitoare la Întrupare: firea umană a lui Hristos este acel mijloc de neînlocuit de care a trebuit să Se servească Dumnezeu pentru a Se face cunoscut oamenilor înlănțuiți în lumea sensibilă, scopul fiind atingerea dumnezeirii Cuvântului ascuns dincolo de firea omenească. Și, oare, strălucirea dumnezeirii la Schimbarea la față nu a pătruns, pentru un scurt moment, opacitatea firii umane? Și totuși, Sfântul Maxim ce zice? El spune că Hristos „S-a arătat simbolic pe El Însuși pornind de la El Însuși". Accentul se află exact pe acest „El Însuși". El nu a arătat altceva decât pe El Însuși în firea Sa umană. „El Însuși", cel văzut, nu este altceva decât „El Însuși cel total nevăzut". Calea de la *cel văzut* la *cel nevăzut* nu duce în altă parte decât la *El însuși*, ea nu părăsește niciodată punctul său de plecare pentru a se duce în altă parte, undeva unde nu fusese mai înainte, căci Domnul Însuși *este* această cale. Firea umană a lui Hristos, „El însuși cel văzut", este tip și simbol nu a ceva nevăzut, ci al Lui Însuși, „cel văzut". De aici este clar că nu vom putea niciodată să separăm cele două aspecte — cel văzut și cel nevăzut — ale aceluiași Domn.

Aspectul văzut, adică chipul omenesc al lui Iisus, este în mod ireversibil „tipul și simbolul" Fiului lui Dumnezeu. Fiul S-a făcut așadar om și rămâne de acum înainte om. Dar, unde ne conduce? La „El Însuși cel ascuns". El ne face să trecem de la El Însuși la El Însuși. Această trecere nu este alta decât cea a Paștelui lui Hristos, acest „exod" despre care Hristos vorbea cu Moise și cu Ilie cu ocazia Schimbării Sale la față (cf. Luca 9, 31). În Paștele Său, Hristos conduce „toată creația" *la Tatăl*, căci, înălțat de pe pământ, El a tras toate *în El* (Ioan 12, 32). Nu există altă cale de ajuns la cunoașterea slavei lui Dumnezeu decât chipul lui Hristos (II Cor. 4, 6). Lăsându-ne conduși de El pe calea Paștelui Său, suntem schimbați noi înșine *„chiar în acest chip*, din slavă în slavă" (II Cor. 3, 18).

7. Vedere și perspectivă

Textul atât de dens și concis al Sfântului Maxim rezumă întregul nostru excurs, prin tradiția Părinților trimițându-ne la caracterul de nepătruns și inepuizabil al tainei pe care această tradiție o reflectă. Care este câștigul

acestui itinerar? Încotro ne îndrumă datele pe care le-am găsit privind teologia chipului?

La Sfântul Maxim am găsit o sinteză hristologică ce ne trimite la caracterul ei de nepătruns și mistic-existențial. Sfântul Maxim a căutat acea „cale împărătească" care nici nu micșorează transcendența lui Dumnezeu, nici nu lasă la voia întâmplării consistența proprie a creației. În unirea mai presus de înțelegere a celor două firi în Hristos în ipostasul Său compus, Sfântul Maxim a văzut realizându-se minunata „sinergie" dintre infinit și finit, dintre creat și necreat, dintre Dumnezeu și om. Diferitele abordări ale acestei taine unice duc toate spre un punct central în care sunt reunite toate tainele și, în același timp, toate sunt descoperite: *acesta este chipul lui Hristos.* Această unire este pecetea vie a „sinergiei" dintre Dumnezeu și om, este Cuvântul în care Dumnezeu se exprimă pe deplin, Cuvântul făcut om rămânând în același timp Cuvântul tăcut, ascuns, niciodată epuizat și niciodată nu vom înceta să mergem în lumina acestui chip (cf. Ps. 88, 16).

Dezbaterile hristologice au durat secole de-a rândul. În tot acest timp, Biserica nu a încetat niciodată să *mărturisească* taina lui Hristos care s-a descoperit în sfântul chip al lui Hristos, pecetluit în același timp de Duhul Sfânt. La Niceea (325) Biserica a mărturisit pe Hristos ca chipul consubstanțial Tatălui; la Efes (431) — ca pe Cuvântul neschimbat făcut om; la Calcedon (451) — ca Dumnezeu adevărat și om adevărat; la Constantinopol (553) — ca pe unul din Treime care a suferit pentru noi; și, din nou la Constantinopol (681) — drept Cuvântul lui Dumnezeu ale cărui lucrare și voință omenești au stat până la moarte în armonie desăvârșită cu planul lui Dumnezeu. După aceste lungi secole tulburate de grele lupte în jurul adevăratei mărturisiri a lui Hristos, privirea se oprește și se fixează pe un chip tăcut și senin: *icoana lui Hristos.*

***

Când, după Schimbarea la față, cei trei Apostoli, cuprinși de frică și căzuți la pământ, au ridicat ochii, „nu au mai văzut pe nimeni decât pe Iisus" (Marcu 9, 8). Pe Cel pe care L-au văzut timp de o clipită cuprins de o lumină strălucitoare, înconjurat de martori, ei Îl văd singur, pe Iisus din Nazaret, Cel care în curând va fi răstignit pe cruce. Astfel, contemplând slava dumnezeiască a lui Hristos, egalitatea Sa de natură cu Dumnezeu-Tatăl, Bisericii nu-i mai rămânea decât să mărturisească faptul că acest

chip omenesc al lui Iisus din Nazaret conține și circumscrie toată taina iconomiei dumnezeiești. Bisericii nu i-a mai rămas decât să mărturisească că Iisus „iarăși va să vie cu slavă", iar icoana — chipul Său — ne ajută să-L așteptăm cu o răbdare plină de ardoare:

„Acest Iisus, care S-a înălțat de la voi la cer, *astfel* va și veni, precum L-ați văzut mergând la cer" (Fapte 1, 11).

Partea a doua

Icoana lui Hristos în cadrul disputei iconoclaste

Am spus esențialul despre fundamentele teologiei icoanei. Am încheiat cu cuvintele pe care îngerul le-a spus Apostolilor: „Acest Iisus care S-a înălțat de la voi la cer, astfel va și veni, precum L-ați văzut mergând la cer" (Fapte 1, 11).

Privirile lor urmăreau pe Cel care fusese înălțat din mijlocul lor. Promisiunea că El va reveni la fel precum ei L-au văzut acum înălțându-Se constituie mandatul dat ucenicilor Săi care rămâneau pe pământ, adică Bisericii, de a păstra trează memoria feței Sale. Icoana este o expresie a acestei amintiri vii: ea nu-și aduce aminte numai de un om aparținând trecutului îndepărtat, ci de Cel care a fost preamărit *ca om* prin Patimă și Cruce, care *acum* trăiește și mijlocește pentru noi la Tatăl și a cărui venire din nou ne-a fost promisă. Icoana este o piesă de legătură între în-omenire și eshatologie, între prima și ultima venire a Domnului. Icoana nu păstrează numai amintirea vie a în-omenirii Cuvântului, ci ea aduce aminte statornic de reîntoarcerea promisă a Mântuitorului. De aceea, Biserica Ortodoxă consideră icoana lui Hristos drept un element indispensabil al mărturisirii creștine. Ea vede în icoană un „rezumat" al mărturisirii de credință.

În prima parte a acestei cărți am încercat să arătăm că toate elementele mărturisirii de credință a Bisericii sunt focalizate în taina feței lui Hristos ca într-un centru. Toate marile afirmații ale hristologiei Bisericii primelor secole sunt rezumate în această taină de care apărătorii icoanelor erau foarte conștienți. Pentru ei, apărarea icoanelor și venerarea lor nu constituiau numai o problemă de ordin pragmatic-pedagogic, ci ele vizează chiar centrul credinței creștine. Dacă studiem perioada iconoclastă (726-843) iese în evidență faptul că, înainte de toate, conflictul a fost unul teologic. Din punct de vedere al conținutului, iconoclasmul este considerat drept ultima fază a ereziilor hristologice din istoria primelor secole creștine. În cele ce urmează vom analiza iconoclasmul în această calitate, de fază ultimă a ereziilor hristologice, care le cuprinde pe toate cele precedente. De aceea, va trebui să arătăm cât de mult este legat iconoclasmul de etapele timpurii ale dezvoltării gândirii creștine. Înainte de toate va trebui arătat cum s-a realizat trecerea de la contemplarea firii umane a lui Hristos la fundamentarea înfățișării lui Hristos în pictură. Căci, chiar dacă fața lui Hristos este „chipul Dumnezeului celui nevăzut" (Col. 1, 15), dacă pe fața Lui strălucește slava lui Dumnezeu (II Cor. 4, 6), se pune întrebarea dacă arta omenească poate să reprezinte această față, întrebare la care încă nu s-a răspuns.

Se cade și poate fi reprezentat Hristos în icoană? Această întrebare a născut disputa pentru icoane, când s-a pus nu numai problema utilității, ci, înainte de toate, a posibilității reprezentării lui Hristos în icoane. În întrebarea pusă mai sus se cuprind altele două la care, în cele de mai jos, am vrea să dăm un răspuns, și anume: *cât de reală este în-omenirea Cuvântului? Care sunt posibilitățile artei omenești și unde se află limitele acesteia?*

Începem, urmând hristologia, cu o expunere a argumentelor iconoclaștilor, mai ales a pozițiilor lor hristologice; urmează apoi răspunsul apărătorilor icoanelor, în trei părți, corespunzătoare celor trei perioade: prima fază a iconoclasmului, Sinodul de la Niceea (787) și a doua fază a iconoclasmului.

Expunerea noastră nu se vrea exhaustivă. Ne vom limita la ceea ce, în fazele de atunci ale iconoclasmului, se constituia în cele mai importante argumente, noi față de starea de până atunci a dezbaterilor.

CAPITOLUL UNU

Elementele teologice ale iconoclasmului bizantin

I. Discutabila problemă privind originile iconoclasmului bizantin

Ce a determinat pe împăratul Leon al II-lea (714-741) ca în 726 să dea frâu liber iconoclasmului, atunci când a lăsat să fie înlăturată cu brutalitate renumita icoană a lui Hristos de deasupra intrării palatului imperial din Constantinopol? Cum a putut iconoclasmul, într-un Bizanț de altfel atât de iubitor de icoane, să devină sub Constantin al V-lea (741-775), fiul lui Leon al II-lea, pentru un timp o mișcare așa de puternică și populară care în 754 a obținut și înalta validare bisericească din partea unui sinod format din 338 de episcopi? În cercetarea mai nouă se impune din ce în ce mai mult teza potrivit căreia împăratul Leon a fost cel care a pus în mișcare această erezie: iconoclasmul este o „erezie imperială... care s-a născut «în purpură», în palatul imperial“.[2]

Cu această teză nu s-a spus, desigur, prea mult. Trebuie explicată problema *motivelor personale* ale împăratului. Apoi trebuie să fie lămurit ce forțe din imperiul bizantin au putut să mobilizeze pe împărat pentru intenția de a da naștere în imperiu unei mișcări așa de active.

Mult timp s-a încercat să se explice concepția iconoclastă a împăratului prin originea sa orientală. Leon al III-lea era de origine siriană, venea din orașul Germanicia din nordul Siriei, care de generații avea numai episcopi monofiziți și care se găsea sub puternica influență a islamului ofensiv. Afirmația că ar fi existat și o influență evreiască asupra viitorului împărat rămâne de domeniul legendei, dar poate avea un sâmbure de adevăr isto-

ric. Se caută, așadar, motivele concepției iconoclaste a lui Leon în spațiul „eretic" din afara Constantinopolului, la monofiziți, islamici și evrei. De curând, un eminent cunoscător al problemei scria chiar că iconoclasmul „în sens restrâns nu este o mișcare bizantină, ci una a Orientului apropiat..., o mișcare semită".[3]

Schema care stă la baza acestei teze este, desigur, nediferențiată: a fi bizantin nu înseamnă în mod necesar a fi și iconodul, așa cum a fi semit nu înseamnă a fi deja iconomah. Atitudinea evreilor față de arta plastică nu a fost întotdeauna unitară, dovedindu-și periodic deschiderea.[4] André Grabar constată că islamul nu trebuie socotit ca fiind iconoclastic, ci în cel mai înalt grad „aniconic".[5] Trimiterea la motivarea siro-monofizită a lui Leon vine din accepțiunea greșită că orientalii nebizantini (monofiziți și nestorieni) ar fi devenit adversari ai icoanelor: celebrul *Codex Rabula*, una dintre cele mai vechi mărturii ale unei cărți de pictură creștină (cca 586), nu este el, oare, de origine monofizită? Și s-ar putea da și un alt exemplu: în Edesa Siriei, chipul minunat al lui Hristos, trimis, potrivit tradiției, de Hristos Însuși regelui Abgar, este venerat atât de ortodocși, cât și de monofiziți.[6]

În căutarea *originii bizantine* a disputei cu privire la sfintele icoane, cercetătorii s-au referit și la secta dualistă a paulicienilor. După această teză, iconoclasmul reprezintă o piesă de legătură între mișcarea maniheică a paulicienilor, care disprețuiau materia, și mișcarea dualistă bogomilă. Până acum nu s-a dat, desigur, nici o dovadă convingătoare în acest sens.[7] Desemnarea adversarilor icoanelor ca „manihei"[8] aparține obișnuitului repertoriu al polemicii bizantine. De o anumită preferință se bucură, mai ales la autorii cu convingeri marxiste, „explicația" disputei pentru icoane prin categoriile luptei de clasă[9]: monahismul și puterea împăratului, armata și micii agricultori sunt văzuți ca acele puteri sociale care creau prin luptele dintre ele conflicte sociale. Această teorie trece cu vederea ceea ce dovedesc cercetările istorice mai precise, anume că monahismul a fost tot atât de puțin favorabil icoanelor pe cât armata și puterea imperială au fost adversarii icoanelor.[10] Teza cea mai răspândită, consideră că la originile disputei asupra icoanelor în interiorul Bizanțului, este, desigur, o anumită tradiție adversară icoanelor care s-a continuat în interiorul creștinismului: unei perioade în general ostilă icoanelor, din perioada de început a Bisericii, i-a urmat o liberalizare treptată a raporturilor Bisericii cu arta o dată cu

întoarcerea constantiniană; unor voci predispuse la împotrivire (merită menționați Epifanie de Salamina și Eusebiu de Cezareea) le-au urmat cele care, în zadar, apărau autentica puritate a „rugăciunii în Duh și Adevăr". Apoi, din secolul al VI-lea, cultul icoanelor a pătruns în biserici aproape fără nici o piedică. Urmând această schemă, curentul care susținea icoanele constituie o ultimă — și iarăși zadarnică — împotrivire a spiritului Bisericii primelor secole împotriva unei „alunecări treptate și irezistibile a Bisericii în păgânism" (K. Holl).

Această teză a obținut o importanță aproape de dogmă prin aceea că ea a fost reprezentată de cercetători ale căror monografii despre „Problema icoanelor în Biserica primară" (H. Koch, 1917), referitoare la „Poziția Bisericii primare față de icoane" (W. Elliger, 1930), sunt citate ca lucrări model.

În lucrările mai noi[11] s-au înmulțit punctele de vedere după care Biserica primelor secole nu a reprezentat neapărat un creștinism cu adevărat duhovnicesc, pe deplin „eliberat de artă". Căci dacă închinarea la icoane pare să fi fost stabilită în Biserica primară mai devreme și în cercurile eretice[12], atunci raporturile cu arta nu ar fi trebuit să fie negative, după cum au afirmat în această privință sus-amintiții așa-ziși „clasici".

Unde se află, așadar, originile iconoclasmului? Nu ar trebui să le căutăm acolo unde conflictul s-a purtat de fapt, anume în domeniul reformei religioase? Înainte de toate, lupta împotriva icoanelor este un fenomen religios: este un conflict pentru „o adevărată religie", pentru puritatea Bisericii, pentru „închinarea în Duh și Adevăr". Aceasta nu exclude câtuși de puțin ideea că iconoclasmul nu ar fi avut implicații politice și sociale, ca, de altfel, toate rătăcirile de la învățătura Bisericii primelor veacuri.[13] Împăratul Leon al III-lea a consimțit el însuși la aceasta. El s-a simțit chemat, socotea el, să restabilească adevărata religie în imperiu care, prin cultul icoanelor, fusese necinstită și trădată. Cultul icoanelor este cultul zeilor păgâni care trebuie nimicit: „Ozia, regele iudeilor, după opt sute de ani a înlăturat din templu șarpele de aramă, iar eu, după opt sute de ani, am făcut să se scoată zeii din biserici".[14] Leon al III-lea se considera el însuși drept chemat de Dumnezeu să curețe casa lui Dumnezeu de orice cult adus zeilor, ca un al doilea Moise rânduit de Dumnezeu, regele-preot, păstor al poporului lui Dumnezeu, adică al Imperiului Roman.[15] Cât de religioase au fost motivele date deciziei de persecutare a celor ce venerau icoanele se vede din faptul că împăratul a interpretat greul cutremur din 726 ca semnul mâniei lui Dumnezeu împotriva cultului icoanelor.[16]

În această perspectivă se explicau atât înaintarea islamului, care se făcea simțită în mod clar și irezistibil, cât și prăbușirea imperiului ca pedeapsă a lui Dumnezeu care afecta tot atât de mult poporul lui Dumnezeu ca altădată poporul lui Israel ori de câte ori acela cădea din adevărata cinstire a lui Dumnezeu.[17] Eliberarea ca prin minune a orașului imperial de flota arabă (717), spectaculoasele succese militare ale lui Leon și Constantin în lupta împotriva islamului n-au făcut decât să devină și mai clară ideea că mișcarea împotriva icoanelor constituia o binecuvântare a lui Dumnezeu pentru imperiu. Această validare evidentă a reformei pe care împăratul o intenționa în imperiu și în viața religioasă a făcut ca mulți oameni ai Bisericii să ajungă la convingerea că împăratul, prin acțiunea de distrugere a icoanelor, înfăptuia voința lui Dumnezeu. Astfel, episcopii de la Sinodul iconoclast din 754 au comparat pe împărați cu apostolii pe care i-a chemat Hristos ca să distrugă pretutindeni cultul zeilor.[18]

Iconoclasmul a scos patosul său și puterea sa de convingere din certitudinea că Biserica și imperiul trebuie aduse la curăția lor de la începuturi. Aici se găsea însă și punctul său slab: în ce măsură au putut iconoclaștii să se convingă pe ei înșiși și poporul de faptul că cinstirea icoanelor ar fi idolatrie? De când devine o lucrare de artă idol? Oare, tot ceea ce istoria creștină de secole crease în materie de lucrări de artă religioasă trebuia să fie condamnat în mod global ca fiind eronat? Mișcarea iconoclastă a fost exercitată, de altfel, foarte nediferențiat. Iconoclaștii moderați au luptat numai împotriva icoanelor ca atare. Iconoclaștii radicali, cum a fost viitorul împărat Constantin al V-lea[19], din contră, au condamnat nu numai icoanele, ci și moaștele și cinstirea sfinților, chiar și invocarea în rugăciuni a Maicii Domnului. Aici însă nici chiar episcopii iconoclaști nu au mai vrut să-l urmeze pe împărat.

Pe cât de coerentă se vădea ideea reformatoare iconoclastă, pe atât de nefructuoasă s-a arătat ea în practică. Cum ar fi putut poporul să conceapă altfel decât contradictorie justificarea iconoclastă, atâta vreme cât venerarea chipului lui Hristos era interzisă, în timp ce chipului împăratului i se arăta în continuare tradiționala cinstire? Apoi, cât de priceput ar fi putut fi împăratul dacă socotea că icoanele lui Hristos, ale Maicii Domnului, ale sfinților stăteau pur și simplu pe aceeași treaptă cu idolii păgânilor? Și, înainte de toate, când a putut să aibă loc „căderea“ din curățenia primară a Bisericii?

Chiar această ultimă întrebare dovedește dilema reformei iconoclaste (dilema oricărei „reforme“!). Răspunsurile vin aici, de asemenea, în mod foarte diferit. Leon al III-lea pare să socotească sub semnul decăderii întreaga istorie a Bisericii, dacă luăm prea textual cele „opt secole“. Când a intrat, de fapt, „cultul zeilor“ în Biserică? Episcopii Sinodului iconoclast din 754 par să considere cultul icoanelor ca pe un rău pătruns în Biserică relativ târziu, căci ei țineau Biserica primelor șase sinoade ecumenice (325-681) drept curată și neîntinată și că doar mai târziu ispititorul, satana, „a introdus cultul zeilor sub aparența creștinismului“.[20] Aceasta ar însemna că răul a pătruns în Biserică într-un interval de timp relativ redus, între anii 681 și 726. Desigur, aceasta nu putea fi părerea iconomahilor; ei știau luptele lui Eusebiu de Cezareea și Epifanie din Salamina duse fără succes în secolul al IV-lea împotriva unei extinderi a cultului icoanelor. Când s-a produs deci pătrunderea rătăcirii, când s-a întrerupt adevărata tradiție care revendică restabilirea icoanelor? La această întrebare ei nu știu să dea nici un răspuns precis. Dar răul împotriva căruia ei luptă nu-l pot totuși numi în mod precis și corect. Din puținele texte iconomahe care au supraviețuit victoriei apărătorilor icoanelor[21], obținem o imagine foarte clară a reproșurilor care au fost aduse cultului icoanelor. Încercăm să le prezentăm tratându-le în succesiunea importanței lor.

II. Biserica în drum spre păgânism ? Argumente teologice împotriva cultului icoanelor

1. Folosiri abuzive ale cultului icoanelor

Fără îndoială, o dată cu extinderea cultului sfintelor icoane s-au înmulțit și abuzurile, iar credința populară nu era, desigur, mereu liberă de aceste utilizări abuzive ale icoanelor.[22] La multe din minunile care erau relatate și crezute în legătură cu icoanele au existat, cu siguranță, unele a căror autenticitate a fost contestată pe drept cuvânt de iconoclaști. Astfel erau unele așa-zise minuni făcute de icoana Maicii Domnului, din al cărei sân curgea din când în când lapte, care, după examinare, se dovedea a fi fost introdus în icoană prin spate, printr-un tub subțire.[23] Nu era, oare, o practică ce putea fi pusă sub semnul întrebări aceea de a pune la botez icoana drept nași ?[24] S-ar părea că unii preoți, cu ocazia Sfintei Împărtășanii, amestecau în potir vopsea pe care o luau de pe icoană[25], o practică de necrezut care amintește un alt abuz răspândit, acela de a bea ulei din candelele care fuseseră aprinse la icoane sau moaște.[26] Asemenea reproșuri, și altele de acest fel, nu erau desigur formulate fără ca ele să nu aibă un fundament real.

Cea mai revoltătoare latură a cultului icoanelor nu era totuși abuzul, totdeauna posibil, ci faptul că icoanele erau *de fapt respectate*. Semnele exterioare ale acestui cult: lumânările sau candelele, tămâia, sărutarea, închinarea, toate aceste forme văzute ale cultului sfintelor icoane aduceau aminte într-un mod îngrijorător de practicile păgâne ale idolatriei. Puteau oare simplii credincioși să înțeleagă subtilele distincții teologice între *cinstire* (*proskynêsis*) și *adorare* (*latreia*) cu care teologii se apărau împotriva reproșului potrivit căruia cultul icoanelor era o *adorare* a chipurilor materiale ? Apărătorii icoanelor nu aveau oare datoria să amintească și să expli-

ce în mod repetat, atât laicilor cât și călugărilor, că icoanele trebuiau să fie cinstite, iar adorat putea fi numai Hristos cel reprezentat pe icoană?[27] Toate acestea întăreau pe adversarii cultului icoanelor în convingerea lor conform căreia cultul icoanelor era incompatibil cu puritatea creștinismului.

2. „Să nu-ți faci chip cioplit" (Ex. 20, 4)

Interzicerea chipurilor cioplite din Vechiul Testament a fost cea mai puternică armă a iconoclaștilor:

> „Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer sus și din câte sunt jos pe pământ și din câte sunt în apele de sub pământ" (Ex. 20, 4).

Interdicția este clară. La ce să mai discutăm? Ea exclude orice reprezentare. Nici o ieșire de sub exigențele acestei legi nu este posibilă. Având în vedere această poruncă, întreaga dezbatere în favoarea icoanelor nu ar trebui să apară ca sofism inutil? Nu era oare o rușine ca iudeii și musulmanii să trebuiască să amintească de gravitatea acestei porunci? Înțelegem ambianța de război care înconjura iconoclasmul. Și, cum fiecare război sfânt are nevoie de un strigăt de raliere, ce putea fi mai potrivit decât lozincile: „Război icoanelor! Răsturnați idolii!"?

Într-adevăr, nu este totul atât de clar și de simplu după cum s-a dorit să se vadă în primul iureș al luptei împotriva icoanelor. Împărații iconoclaști au fost oameni de arme care datorau succesul lor politic succesului în războaie. Oamenii de arme nu discută cu plăcere. O legendă tendențioasă, dar semnificativă, spune că împăratul Leon a lăsat să fie arsă Academia din Constantinopol și cu ea întregul colectiv al celor doisprezece profesori care refuzaseră să-și dea acordul pentru lupta împotriva icoanelor.[28]

Este vorba aici de o întâmplare istorică, dar ne putem imagina foarte bine pe Leon al III-lea vrând să se debaraseze în felul acesta de intelectualii care cu subtilitățile lor teologice complicau totul.

Oricât de simplă părea porunca interzicerii icoanelor, problema nu era atât de clară. Era o interzicere a tuturor reprezentărilor, sau numai a reprezentărilor ființelor vii? În acest sens se face deja o distincție în textele din Deuteronom 4, 16-18 și din Exod 20, 4. Chiar și adversarii icoanelor nu sunt totdeauna de aceeași părere în explicarea edictului de interzicere a icoanelor. În arta din perioada iconoclastă au fost permise, pe lângă orna-

mente florale, și reprezentări animale.[29] Islamul a fost în această privință mai coerent și a înlăturat orice reprezentare a vreunei ființe vii.

O totală interzicere a icoanelor se dovedește în realitate fără rezultate. De fapt, iconoclaștii nu suprimau pur și simplu orice icoană sau orice reprezentare artistică, ba mai mult, aveau propria lor iconografie care corespundea gustului lor. Înainte de toate, exista o artă decorativă: ornamente abstracte sau motive florale, dar și reprezentări de animale și scene de vânătoare. O deosebită indignare a produs în rândul apărătorilor icoanelor faptul că împăratul Constantin al V-lea a permis să se înlocuiască celebrele reprezentări ale sinoadelor ecumenice în așa-zisa „Milion" cu scene din hipodrom și că împăratul a lăsat să fie reprezentat alergătorul său de curse preferat.[31] Arta iconoclaștilor se distingea de cea a iconodulilor mai ales prin faptul că ea nu admitea nici un cult și că ținea înainte de toate de aspectul estetic și profan decorativ. Dar, chiar și aici exista cel puțin o excepție care atârna greu în ochii iconodulilor: împărații iconoclaști nu s-au gândit niciodată ca, o dată cu cultul icoanelor, să înlăture și tradiționala venerare a chipului împăratului. Dimpotrivă, ei au accentuat și mai mult acest cult, care iese mai ales în evidență în imprimarea monezilor. Merită semnalat că împărații iconoclaști au înlocuit crucea tradițională de pe monezi cu propriile lor portrete.[32]

Recurgerea la porunca biblică prin care se interziceau chipurile cioplite nu este suficientă ca să înțelegem motivația teologică a iconoclasmului, altfel această interdicție ar fi trebuit să fie mai strictă și fără excepție. Ar fi trebuit să existe alte argumente mai precise care să fi fundamentat reproșul adus cultului icoanelor.

3. Materie și spirit

În scrisoarea papei Grigorie al II-lea către împăratul Leon al III-lea se spune:

> „Tu scrii: «Nu trebuie să adorăm lucruri făcute de mâna omenească, nici un chip care reprezintă chipul a ceva, fie de pe pământ, fie din cer, după cuvântul lui Dumnezeu»; și tu îmi scrii: «Explică-mi: cine ne-a spus că ar trebui să cinstim și să ne închinăm celor făcute de mâna omenească când legea lui Dumnezeu ne-o interzice?»".[33]

Interzicerea chipurilor cioplite este interpretată aici drept respingere a venerării cultice a orice este făcut de mână omenească; asemenea reacții se găsesc mai ales în polemica biblică împotriva făuritorilor de idoli. Aici însă argumentul primește un nou accent: cultul icoanelor este văzut drept *adorarea unei materii moarte și neînsuflețite* care este cu totul opusă adevăratului cult de adorare „în Duh și Adevăr". Acest dispreț față de materie este una din trăsăturile cele mai importante ale iconoclasmului. De-a lungul celor 120 de ani cât a durat iconoclasmul, acest argument a rămas constant, în timp ce altele s-au schimbat considerabil în dezbaterile care au avut loc. Atingem aici unul din elementele fundamentale care au inspirat ostilitatea față de icoane.

Iconoclasmul a izbucnit în 726, când împăratul Leon al III-lea a înlăturat cu violență icoana Mântuitorului Hristos care se găsea deasupra Porții de bronz (Chalke) din Constantinopol. Această icoană, după A. Grabar, era „cea mai reprezentativă icoană din imperiu".[34] Distrugerea ei a trebuit să fie înțeleasă ca un act programatic. Că împăratul Leon al III-lea a înțeles așa o arată faptul că în locul icoanei Mântuitorului Hristos el a poruncit să se așeze o cruce pe care a însoțit-o de o inscripție cu caracter programatic împotriva icoanelor, care suna în felul următor:

> „Domnul nu suportă să fie zugrăvit un portret al lui Hristos care este mut și fără suflare, făcut din materia pământului pe care Sfânta Scriptură o disprețuiește. Leon cu fiul său, noul Constantin, a săpat deasupra porților împărătești semnul de trei ori fericit al Crucii, slava celor credincioși".[35]

Dumnezeu nu suportă ca oamenii să facă Hristosului Său un chip lipsit de viață, căci, cum ar putea un asemenea chip material să înfățișeze o ființă vie, mai ales a minunii care aparține lui Hristos? O reprezentare simbolică, cum ar fi semnul crucii, evită această greutate. Ea elimină, fără a figura, ceea ce nu poate să fie prins în materia lipsită de viață. Sinodul iconoclast din 754 spune același lucru cu următoarele cuvinte:

> „Dacă cineva încearcă să fixeze chipul sfinților în icoane fără de suflet și moarte, făcute din culori moarte și care nu aduc nici un profit — căci este o idee nebună și invenția artificiului diabolic — și dacă nu desenează mai degrabă în el însuși în chip însuflețit virtuțile lor (ale sfinților) pe care le cunoaștem din povestirile scrise și dacă prin acestea nu este stimulat să aibă aceeași râvnă ca și sfinții, cum spun Sfinții Părinți, acela să fie anatema".[36]

Sinodul iconoclast din 815 i-a reproşat Sinodului de la Niceea că a învăţat că, datorită Întrupării Fiului lui Dumnezeu, „se pot picta icoane cu materia cea nevrednică" şi că astfel s-ar acorda „materiei lipsite de viaţă a icoanei" o venerare care numai lui Dumnezeu I se cuvine. Sinodul respinge deopotrivă reprezentarea şi venerarea chipurilor sfinţilor[37]. Având în vedere măreţia realităţii pe care pretinde a o reprezenta josnicia mijloacelor, ei fac din arta religioasă o metodă josnică (un fel de „*kakotechnia*")[38], „o artă moartă, odioasă, care niciodată nu a fost vie".[39] Strigătul de disperare al acelui sinod era: „Cum îndrăznesc ei să picteze cu arta vulgară a păgânilor pe Prealăudata Maică a Domnului?".[40]

Chip viu — chip mort: acesta era criteriul prin care iconoclaştii stabilesc distincţia între ceea ce este o icoană adevărată şi ceea ce este un idol. Ce este deci un chip adevărat? După textele pe care le-am citat mai sus, un chip adevărat este cel care reproduce exact, fără defect, prototipul. Primul care a putut trage consecinţe din această concepţie şi care le-a expus în mod sistematic a fost Constantin al V-lea, fiul lui Leon al III-lea. Acestui împărat, care a fost un remarcabil şef militar, nu-i lipsea gustul pentru teologie. Iconoclaştii au utilizat aceste texte timp de o jumătate de secol spre a şi le împropria cu adevărat şi a le discuta.

4. *Chipul de o fiinţă*

Împăratul Leon al III-lea a respins icoana pentru că „este mută şi fără suflare". Fiul său, Constantin al V-lea, dă o bază acestei respingeri: „Orice chip este copia unui prototip... şi, ca să fie într-adevăr chip (copia), trebuie să fie de o fiinţă cu prototipul pentru ca întregul prototip să fie păstrat, altfel nu este un chip".[41] Exact aceasta lipseşte icoanelor care sunt pictate pe lemn; ele nu sunt de o fiinţă cu modelul, de aceea ele nu merită numele de „chip". Trebuie ca modelul să fie întru totul prezent în copie, ca aceasta să fie într-adevăr chipul modelului. Cu o asemenea înţelegere a noţiunii de chip, icoanele ar fi imposibile! Cum a ajuns împăratul Constantin al V-lea la o asemenea concepţie? Ea pare să se fi îndepărtat foarte mult de conceptul grecesc de icoană care accentuează tocmai lipsa modelului în copia acestuia: chipurile sunt umbre, o reflectare slabă a modelului. De unde ia atunci împăratul Constantin al V-lea concepţia sa, după care chipul trebuie să fie de o fiinţă cu modelul? Ne-am întâlnit cu

această concepție exact în teologia trinitară, la Sfântul Atanasie, pentru care Fiul este chipul cel veșnic și de o ființă cu Tatăl. Această inversare a conceptului grecesc de chip a acționat între timp atât de mult, încât împăratul Constantin a permis să se prețuiască acum în general numai chipul tuturor chipurilor, Fiul lui Dumnezeu, „chipul Dumnezeului celui nevăzut" ca model pentru orice reprezentare.

O altă explicație ni se pare a fi mai limpede. Într-un text mahomedan creatorii de chipuri/icoane sunt amenințați în felul următor: „În ziua Învierii ei vor avea cea mai grea pedeapsă; li se va spune: «Dați viață la ceea ce ați creat voi înșivă»".[42] Cunoaștem și reacția unui creștin arab, apărător al icoanelor la acest argument, Theodor Abû Qurra. Acesta (cca 750-820), în lucrarea sa scrisă în apărarea sfintelor icoane, spune că o atare înțelegere a icoanelor (că icoanele ar trebui să fie numai vii și de aceeași natură cu modelul) ar duce prin urmare la sfârșitul artei reprezentative, căci atunci și cei cărora li se permite să facă numai chipuri florale ar trebui să le facă pe acestea vii.[43]

Cât de răspândită era în spațiul islamic de atunci această concepție despre icoane ne arată A. Grabar printr-o altă referință. Astfel, arta islamică a acelei epoci cunoaște o preferință deosebită pentru chipuri „de o ființă", pentru reprezentări florale sau animale „însuflețite" din punct de vedere artistic prin mecanisme rafinate.[44] Se știe despre împăratul Teofil (829-842) că a încercat să imite în grădinile sale aceste „ornamente" în spatele cărora se află o concepție mitică specială cu privire la identitatea dintre ceea ce este reprezentat și reprezentarea sa (dintre prototip și copie). Atâta timp cât era vorba de mărunțișuri de grădinărit, situația nu era atât de gravă. Atunci însă când se transferau asemenea concepții cu privire la reprezentare în domeniul religios, pericolul devenea clar: cum ar putea asemenea chipuri iluzoric însuflețite să nu contribuie la înclinarea latentă spre idolatrie? Dinastia isauriană se trăgea din nordul Mesopotamiei, o lume care, pe vremea aceea, se găsea sub puternica influență a islamului tânăr și puternic. A putut oare împăratul Constantin al V-lea să fie influențat de această stare de lucruri în concepția sa referitoare la icoane?

Este sigur că el a admis ca chip adevărat numai unul, anume pe acela în care modelul este într-adevăr prezent și viu. Nu este de mirare, așadar, că el considera Euharistia drept singurul chip valabil al lui Hristos, pentru că în darurile euharistice Hristos este *cu adevărat* prezent: „Pâinea pe

care o primim este, într-adevăr, icoana Trupului Său, reprezentând Trupul Său, fiindcă ea s-a făcut în chipul (*typos*) trupului Său".[45]

„Nu orice pâine este și Trupul lui Hristos, după cum nici orice vin nu este Sângele Său, ci numai acelea care au fost luate prin sfânta lucrare din rândul celor făcute de mâna omenească și care au fost înălțate în sfera celor nefăcute de mâna omenească."[46] Pâinea se face icoană euharistică a lui Hristos fiindcă ea, prin puterea dumnezeiască, este scoasă din domeniul celor făcute de om și schimbată în darul produs prin lucrarea dumnezeiască. Euharistia era, așadar, pentru Constantin al V-lea, singura adevărată icoană a lui Hristos pentru că Hristos în Euharistie își dăruia un „chip" care era umplut în întregime de realitatea Sa vie. Vom vedea mai departe că închinarea la sfintele icoane și mai ales evlavia populară reprezentau în fond un asemenea punct de vedere, atunci când admiteau că *adevăratele icoane ale lui Hristos* nu sunt cele pictate de artiști, ci cele care sunt dăruite de Hristos în chip minunat: „icoanele cele nefăcute de mână", *ahiropiitele*.[47]

Pretenția că icoana ar trebui să reprezinte un chip identic cu modelul ca să fie într-adevăr icoană venea desigur din nevoia de a ști cu adevărat prezentă realitatea reprezentată. Ar fi avantajos să se studieze în ce măsură dorința (care a apărut în Evul Mediu în Occident) *de a vedea, de a contempla* Sfânta Euharistie și *de a se ruga* în fața ei nu a apărut tocmai datorită acestei nevoi.[48] În concepția împăratului Constantin al V-lea dispare cu totul un alt aspect, esențial, al icoanei: acela al *asemănării*. Căci ce este mai puțin asemănător chipului văzut al lui Hristos decât forma pâinii și a vinului? Grecii însă vor să vadă (cf. Ioan 12, 20 și urm.). Nu le era de ajuns să vadă chipul lui Hristos numai în Taina Sa euharistică.

5. O abordare „origenistă"

Iconoclasmul nu a avut o formă unitară. Cei 338 de episcopi care la Sinodul din 754 au trebuit să certifice din punct de vedere bisericesc și sinodal iconoclasmul imperial au fost totuși atât de independenți față de orice autoritate, față de preaînalta voință împărătească, încât ei nu au semnat pur și simplu textele teologice ale împăratului. Putem să constatăm câteva deosebiri semnificative între aceste texte și concluziile sinodului.[49] Pentru tema noastră, lucrul cel mai important este, desigur, acela că episcopii nu au preluat conceptul lui Constantin *de chip de o ființă*. Aceasta

nu a schimbat nimic în concluziile ostile icoanelor pe care le-a formulat sinodul, totuși fundamentarea lor pare diferită de strădaniile teologice ale împăratului. Episcopii ar fi trebuit să vadă lipsa de argumentare în textele pe care împăratul le prezentase sinodului. Interpretarea deosebită pe care o fac argumentelor sale arată ceva din complexitatea interioară a mișcării iconoclaste din Bizanț.

Împăratul Constantin al V-lea, ca oriental, avea o concepție despre icoane după care, cu o precauție necesară, noi putem să definim că chipul și modelul pot fi identificate într-un mod oarecum magic. Teologii Sinodului din 754 dau din nou argumentelor împotriva icoanelor o direcție foarte „grecească", prin aceea că ei arată că distanța, prăpastia dintre model și reprezentarea acestuia este cât se poate de mare. Este fascinant să vezi cum în ciuda orientărilor lor opuse, cele două tendințe de înțelegere a icoanelor ajung la același rezultat: condamnarea sfintelor icoane. În ambele cazuri, icoana este imposibilă; în primul caz, pentru că se vrea prea mult de la ea (să fie de o ființă cu originalul); în al doilea caz, pentru că se crede atât de puțin în ea (aceasta este infinit depărtată de original).

Aceste două tendințe ies în evidență în mod clar din concluziile Sinodului din 754. Merită reținut faptul că în textele împotriva icoanelor care s-au păstrat de la împăratul Constantin al V-lea nu s-a imputat niciodată materialitatea; nu materialitatea icoanei pare să-l fi deranjat pe împărat, ci faptul că modelul *nu poate fi prezent* în reprezentări materiale. Episcopii sinodului, dimpotrivă, se scandalizează de faptul că „prin materia săracă și moartă" sunt jignite[50] chipurile sfinte ale sfinților care strălucesc în slava lui Hristos. De aici și anatema sinodului:

> „Dacă cineva ar căuta să cuprindă cu *culori materiale* forma (*charaktêra*) Cuvântului lui Dumnezeu făcut om, în loc să-L slăvească din toată inima cu *ochii duhovnicești* pe El care, așezat de-a dreapta Tatălui pe tronul slavei, strălucește mai mult decât soarele, să fie anatema".[51]

Opoziția dintre culorile materiale și vederea duhovnicească arată prăpastia care există între icoane și modelul ceresc. Scopul vieții creștine este vederea duhovnicească. Însă pentru aceasta este nevoie de lucrarea ochilor duhovnicești care, singuri, sunt capabili să vadă realitățile duhovnicești. Prea mare este prăpastia dintre aceste modele duhovnicești și mijloacele materiale de expresie de care dispune arta pământească.

Spre deosebire de punctul de vedere al împăratului Constantin, pe care îl interesa prezența sacrală a modelului în reprezentarea sa materială, teologia Sinodului din 754 se află mai degrabă într-un spațiu de gândire neoplatonică. Lumea materială nu poate să redea strălucirea lumii duhovnicești. S-a vorbit mereu de „platonismul" cinstirii icoanelor din Biserica Răsăritului. După părerea noastră însă, trebuie văzut cât de mult erau inspirați din platonism cel puțin o parte din adversarii icoanelor.[52] „Platonismul" adversarilor icoanelor nu se vede numai din puternica accentuare a separării dintre lumea materială și cea spirituală, ci din „mărturiile Părinților" pe care sinodul iconoclast le-a adunat. Dăm mereu peste texte care au un caracter clar platonic. Spre exemplu, un anumit fragment din lucrarea apocrifă „Faptele lui Ioan" (sec. al II-lea) unde se relatează despre un neofit păgân care, drept mulțumire față de binefăcătorul său, Sfântul Apostol Ioan, după obiceiul păgân a poruncit să i se picteze un portret ca să-i venereze. Apostolul nu numai că nu aprobă această exagerare, dar refuză chiar să se recunoască în acel portret. O privire în oglindă dovedește însă că portretul reprezintă realmente chipul său și că se vede pe sine asemenea: „Dar, se grăbește să adauge, nu mie mi se aseamănă această imagine, ci chipului meu trupesc... Ceea ce tu ai făcut aici este copilăresc și nedesăvârșit; tu ai pictat *chipul mort a ceva mort*". Trupul este ceva mort. Este de-a dreptul inutil să-l pictezi. Cine vrea să devină un pictor adevărat, un pictor bun, acela trebuie să picteze cu culorile pe care Iisus le dă Apostolilor, chipul care există înainte de Hristos: sufletul plăcut lui Dumnezeu.[53]

Acest text amintește de celebrul fragment din începutul „Vieții lui Plotin", scrisă de Porfirius. Acela relatează despre Plotin că-i era rușine că se găsea în trup și că de aceea refuza să pozeze pentru un sculptor sau un pictor: „Nu este de ajuns, oare, că ducem în spate chipul (*eidôlon*) cu care natura ne-a îmbrăcat?".[54] Într-adevăr, era permis să iubești frumusețea trupească, dar nu trebuia să te oprești la ea, pentru că ea nu este decât chipul frumuseții arhetipale. Pericolul stă în faptul de „a te mulțumi cu frumusețea de aici care se află în chipuri și în trupuri" și a uita frumusețea originară din care provine frumusețea pământească[55]: „Căci, dacă vedem frumusețile trupești, nu trebuie să alergăm spre ele, ci să știm că ele sunt numai chipuri, urme și umbre, și că trebuie să zburăm spre acea frumusețe al cărei chip sunt toate frumusețile trupești".[56] Plotin descrie această ten-

dință drept purificarea ochiului duhovnicesc. Trebuie să închidem ochii trupești ca să trezim privirea duhovnicească:

> „Întoarce-te spre tine și privește-te; și dacă vezi că tu nu ești încă frumos, fă ca un sculptor care trebuie să facă frumoasă o statuie: dă la o parte ceea ce prisosește și îndreaptă ceea ce este strâmb, curățește ceea ce este întunecat și fă-l strălucitor și nu înceta să-ți modelezi propriul chip".[57]

Acest chip nu este nimic altceva decât sufletul. A-l curăți de ceea ce este întunecat ca el să se facă strălucitor nu înseamnă altceva decât să-l curățești de amestecul cu elementul trupului.[58] Cum putem, așadar, să ne încăpățânăm să facem chipurile acestui văl trupesc de care sufletul dorește să fie eliberat?[59]

Găsim aici din nou ideile pe care le formulase un alt martor folosit de Sinodul iconoclast din 754: Eusebiu de Cezareea. Și pentru el, icoana era fără sens, pentru că fixează o stare care trebuie să fie depășită: existența trupească. Pentru Eusebiu, ca și pentru Sinodul din 754, Învierea este acea eliberare de existența în trup pe care Plotin caută să o realizeze în felul său. Pentru Eusebiu, ca și pentru Plotin, arta portretistică rămâne ceva ce trebuie depășit. Sinodul din 754 apără această convingere. Aceasta era oare influența directă a unor atari tendințe „platonizante" ale Bisericii antice? Sau poziția Sinodului din 754, ostilă icoanelor, este expresia unei atitudini care se făcea mereu cunoscută? Amândouă ideile ar putea coincide, căci recurgerea la izvoarele ostile icoanelor din Biserica veche este dovada încercării de a înrădăcina o anumită convingere într-o continuitate istorică. Unii istorici cred că această atitudine teologică poate fi pusă în legătură — greu de crezut — cu curentul origenist care, secole de-a rândul, s-a menținut în Biserica orientală și a dat naștere multor conflicte. G. Florovsky vede în cearta pentru icoane „un nou moment din istoria «disputelor origeniste»".[60] A. Grillmeier este de acord cu G. Florovsky și crede că origenismul „nu putea să vadă vreun profit în vreun chip istoric al lui Hristos".[61] Curentul spiritualist desemnat cu acest nume nu era învins în epoca disputei iconoclaste și asta o arată faptul că Patriarhul Ghermanos I (+733), primul care a scris împotriva iconoclaștilor, a trebuit să combată tendințele origeniste.[62]

Până acum am încercat să expunem, fie și în linii mari, argumentele adversarilor icoanelor. Porunca vechi-testamentară de interzicere a chipu-

rilor cioplite avea greutatea sa. Mai greu cântăreau însă interpretările chipului și relațiile sale cu modelul. Concepția împăratului nu se distingea de cea a sinodului în mod semnificativ. Pentru Constantin al V-lea realitatea (reprezentată) și chipul (acesteia) trebuiau să coincidă. Aici chipul pierde caracterul său de reprezentare. Tendința „origenistă" a sinodului separă atât de mult opera artistică materială de ceea ce a fost reprezentat, încât aceasta pierde și capacitatea sa de a simboliza. Ea este cel mult umbra unei umbre. Prin urmare, atât pentru împărat, cât și pentru sinod, venerarea icoanelor este un abuz idolatru care rupe tradiția duhovnicească curată a Bisericii și o întoarce în închisoarea pământească păgână.

Împotriva iconofililor iconoclaștii afirmă cultul Sfintei Cruci. Ei spun, nu pe nedrept, că venerarea Sfintei Cruci prezintă cea mai veche tradiție bisericească. Constantin cel Mare nu a biruit cu acest semn? Aparține ideologiei împăratului Constantin al V-lea faptul că, la rândul său, el a voit să pună victoria repurtată de imperiu sub semnul Sfintei Cruci. Venerarea Sfintei Cruci evita ceea ce constituie reproșul venerării icoanelor. Crucea este un simbol real care *nu* pretinde deloc că reprezintă, ci că conduce spre ceva anume. În felul acesta, *crucea și icoana* apar în disputa pentru icoane de la început ca rivale. Se reproșa celor care venerau icoanele că ei ar fi înlocuit semnul Sfintei Cruci cu icoanele.[63] Dimpotrivă, adversarii sfintelor icoane înlocuiesc icoana cu crucea și, după victoria închinătorilor la icoane (843), se ajungea în mod întâmplător la înnoirea înlocuirii crucii cu icoana, atât de vizibilă — distrusă între timp — în absida bisericii Adormirea Maicii Domnului din Niceea. Dacă iconoclasmul a debutat sub semnul rivalității dintre cruce și icoană, prin restabilirea cultului icoanelor a biruit, în văzul tuturor, împăcarea dintre cruce și icoană: Sinodul din Niceea (787) recunoaște aceeași cinstire a crucii și a icoanelor și împărăteasa Teodora a poruncit în anul 843 ca icoana Mântuitorului Hristos, aruncată de împăratul Leon al III-lea, să fie pusă din nou deasupra porții Chalke, fără însă să înlăture crucea pe care Leon al III-lea o pusese în locul icoanei.

Icoana lui Hristos sau simbolul lui Hristos: conflictul dintre cruce și icoană ne indică faptul că problema icoanei lui Hristos este cea care stătea în centrul disputei iconoclaste. Argumentele de până acum ale adversarilor icoanelor afectau în general venerarea icoanelor. Argumentul cel mai dur și cu cele mai multe urmări despre care până acum nu am vorbit s-a adus numai împotriva icoanei lui Hristos. Și prin aceasta era cu atât

mai puternic. În „întrebările“ sale puse Sinodului din 754, împăratul pune în joc un nou argument: cultul icoanelor nu este numai idolatrie, ci și o erezie hristologică; mai rău, el este suma sau culmea tuturor rătăcirilor hristologice. Asemenea acuzații sună atât de exagerat și retoric! Nu mai aveau decât să admire chipul aspru al împăratului cu care el combătea cultul icoanelor.

Din capitolul despre Eusebiu de Cezareea nu ne mai sunt străine asemenea argumentări. Noutatea constă în faptul că între Eusebiu și împăratul Constantin se află patru secole de dezbateri hristologice în care s-a clarificat mult din ceea ce, pe vremea lui Eusebiu, era încă nelămurit. Aceasta a avut drept urmare faptul că argumentele teologice împotriva icoanelor au câștigat în precizie; și firește, după cum vom vedea în continuare și contraargumentele apărătorilor icoanelor. În cele ce urmează vom zăbovi puțin asupra acestor dezbateri. Dacă astăzi ele par să fie ciudate, nu sunt totuși mai puțin interesante.

III. Hristologia iconoclaștilor

1. Împăratul Constantin al V-lea

Se vorbește mult de faptul că împăratul Constantin al V-lea a fost cel care a făcut ca disputa despre sfintele icoane să ia o direcție hristologică. Puținele texte care s-au păstrat de la el, dar și mărturiile epocii sale arată că aici împăratul a folosit propriile sale idei. Nu este primul împărat bizantin care s-a îndrăgostit de speculațiile teologice: să ne gândim numai la Justinian cel Mare (527-565)! Constantin al V-lea a voit să dea luptei împotriva icoanelor o solidă bază dogmatică. Or, nimic nu putea să discrediteze atât de mult cultul icoanelor ca dovada că el era în contradicție cu marile sinoade hristologice. Ce putea să cântărească mai mult în Bizanț decât acuzarea că iconodulii erau nestorieni și monofiziți? Programul împăratului era acela de a demonstra că acest cult al sfintelor icoane nu era altceva decât o erezie *hristologică*. Dacă ar fi reușit acest lucru, împăratul ar fi putut fi sigur de susținerea episcopilor. Ne putem însă întreba dacă împăratul Constantin măsurase consecințele atacului său. Acuzația de erezie hristologică trebuia să suscite toate stafiile care de-a lungul a sute de ani au înspăimântat și încâlcit istoria Imperiului Roman. Chiar pe terenul hristologiei împăratul a trebuit să se confrunte cu o luptă în care au fost utilizate toate armele pe care teologia le experimentase în secolele trecute. Argumentele presupuse, probabil străine cititorului contemporan, argumente pe care acum le expunem pe scurt, sunt esențiale pentru înțelegerea iconoclasmului bizantin: pentru participanții la această dispută era clar faptul că *în hristologie* se afla centrul conflictului.

„Cel care face icoana lui Hristos... nu a pătruns adâncimea dogmei privind unirea fără confuzie a celor două firi ale lui Hristos.“[65] Aceasta este teza fundamentală pe care împăratul Constantin se căznea să o demonstreze. Să urmărim unul câte unul aceste argumente. Ce înțelege, așadar, împăratul prin expresia „unire neamestecată“, ce este pentru el o icoană și de ce acestea două se exclud reciproc?

a. Unirea celor două firi în Hristos

> „Biserica universală a lui Dumnezeu mărturisește că: fiindcă cele două firi se unesc în vederea unei uniri neamestecate, adică în vederea unirii firii dumnezeiești și a firii umane, Hristos este unul în Sine Însuși, într-un singur ipostas, adică El este dublu într-o singură *persoană*".[66]

Aceasta este o afirmație care merge exact pe linia ortodoxă stabilită la Sinodul din Calcedon (451). În continuare, împăratul Constantin subliniază că: „Domnul nostru Iisus Hristos este o *persoană* (*prosôpon*) *din* două firi, una nematerială și alta materială, neamestecate în unirea lor".[67] La această formulare ar fi deranjat pe un calcedonian strict numai prepoziția *din* (*ek*), pentru că, din rațiuni cunoscute, Calcedonul ar fi spus mai degrabă „*în* două firi", în loc de „*din* două firi". Accentul devine oarecum problematic atunci când Constantin revine și spune: „După această unire, realitatea care rezultă din ea este de neîmpărțit".[68] Și această expresie este în stilul Calcedonului, dar împăratul Constantin pune atât de puternic accentul pe adjectivul „de neîmpărțit" (*ahôristos*), încât distincția celor două firi ale lui Hristos aproape că nu se mai poate vedea. Pentru a evita o separare a firilor, distincția dintre cele două firi este aproape uitată. Oare împăratul Constantin a învățat că, prin unire, trupul lui Hristos a devenit identic cu Cuvântul cel veșnic? Nu se poate afirma aceasta cu argumente sigure.[69] Cu toate acestea, toate afirmațiile împăratului duc la concluzia că poziția hristologică a împăratului Constantin al V-lea este aproape de a monofiziților.[70] Această apropiere a fost deja stabilită pentru epoca sa. Ca și cum, pentru monofiziți și pentru Constantin rezultatul în-omenirii Cuvântului lui Dumnezeu este o realitate de nedespărțit, compusă *din* două firi, în care însă firea divină a Cuvântului și firea umană nu mai pot fi separate: „Hristos a devenit o singură persoană din unirea a două firi"[71], deci dintr-o dualitate.

b. Noțiunea de chip

Trebuie să ne întrebăm, în al doilea rând, ce sens dădea împăratul Constantin conceptului de chip. Am văzut deja că pentru el avea valoare de chip real numai ceea ce era identic cu prototipul său. Și el precizează în ce sens chipul trebuie să fie identic cu prototipul: „Dacă un chip nu re-

produce exact trăsăturile formei precum este fața prototipului său, este imposibil ca acesta să fie o icoană".[72] Icoana trebuie, așadar, să reprezinte trăsăturile persoanei reprezentate. Și împăratul Constantin insistă asupra acestui lucru și-l repetă de mai multe ori: „Icoana este chipul unei fețe (*prosôpon*)".[73] Această definiție poate părea banală. Ne mirăm însă de ce în cadrul disputei iconoclaste ea a fost exprimată așa de rar și cu această simplitate și claritate. La împăratul Constantin al V-lea, noțiunea de *prosôpon* pare a avea un sens foarte concret: este fața care poate fi văzută, este chipul unei persoane. Tocmai pentru aceasta el preferă acest termen celui abstract de *ipostas*.

Icoana arată, așadar, o *prosôpon* concretă. Or, pentru a avea pretenția ca o icoană să fie un chip real, ea trebuie să reproducă această *prosôpon*, acest chip-prototip, așa cum este el. Desigur, împăratul Constantin are oarecum dreptate, deoarece nu poate fi chipul cuiva acela care nu poate face cunoscută în el realitatea prototipului. Ne mai putem întreba însă: ce înseamnă „așa cum este el"? Dacă ținem cont de prima definiție a împăratului Constantin (după care chip este ceea ce este de aceeași natură cu prototipul), putem avea următorul răspuns: icoană este numai cea care este identică întru totul cu prototipul său sau, așa cum spune împăratul Constantin, icoană este cea „în care s-a păstrat totalitatea prototipului".[74] Fără îndoială, împăratul are dreptate atunci când definește icoana drept chipul unei *prosôpon* (noțiune care are în sens creștin două înțelesuri: „față" și „persoană"). El merge însă prea departe atunci când cere ca icoana să redea modelul „așa cum este el".

c. *Icoana lui Hristos*

Am precizat cum înțelege împăratul Constantin al V-lea unirea celor două firi și ce așteaptă el de la icoană. Dacă împăratul ar vrea ca argumentul său să reușească, între cele două determinări ar trebui să existe o incompatibilitate, pentru că iată cum pune el problema: „Noi vă întrebăm (pe episcopi) cum este posibil să fie pictat Domnul nostru Iisus Hristos, adică să fie reprezentat, de vreme ce El este o unică persoană din două firi — una nematerială, cealaltă materială — printr-o unire neamestecată?".[75] Și imediat, el precizează de ce pune o asemenea întrebare: „Pentru faptul că este o realitate imaterială, urmează că nu poate fi pictat pentru că nu

are formă sau vreo înfățișare".[76] Din acest moment, împăratul Constantin poate să pună sub forma unui silogism precis cele două concepții (cea privind unirea naturilor și cea despre icoană) pe care le-am expus mai sus:

1. „Persoana (*prosôpon*) lui Hristos sau ipostasul nu poate fi separat de cele două firi."[77]

2. Una din cele două firi — cea divină — nu poate însă să fie pictată, ea nu poate fi circumscrisă.

3. Prin urmare, este imposibil să pictăm, să „circumscriem" persoana (*prosôpon*) lui Hristos.

Ca să înțelegem mai precis subtilitatea dezbaterilor următoare, trebuie să ne amintim aici încă o dată ceea ce am spus deja în capitolul despre Grigorie de Nyssa cu privire la conceptul de *perigraphê*, de „circumscriere", de „schițare".[78] Trebuie să avem mereu în vedere sensul concret și cel abstract al acestui concept: dacă acesta înseamnă aici că firea divină este „de necircumscris", împăratul Constantin înțelege prin aceasta că ea ar fi de necuprins cu mintea, de neînțeles, dar în acealși timp, în sensul concret al cuvântului, că ea nu ar putea fi schițată prin scriere sau desen (pentru amândouă, grecii folosesc termenul de *graphê* –scriere).

Deducțiile lui Constantin au urmări implacabile pentru aprecierea cinstirii icoanelor: „Pentru că ceea ce este pictat este chipul unei persoane (*prosôpon*), cel care circumscrie acest *prosôpon* a circumscris și firea divină care este totuși de necircumscris".[79] Fiindcă chipul unic al persoanei lui Hristos este inseparabil de cele două firi, iconodulii nu mai pot să se ascundă în spatele argumentului că ei nu înfățișează decât firea umană a lui Hristos. Pentru că totdeauna pe *icoană* se reprezintă *chipul* unei persoane. Or, chipul persoanei (prosôpon) lui Hristos este așa încât nu-l putem circumscrie: „Pentru că nu este posibil să pictezi chipul personal (prosôpon) al celor două firi din care el există într-o singură persoană (prosôpon) și de a lăsa cealaltă fire fără chip personal (prosôpon)".[80]

Apărătorii icoanelor trebuie, așadar, să aleagă între două erezii fără să le rămână o a treia posibilitate drept cale de ieșire: dacă ei recunosc unitatea celor două firi în Hristos, atunci, „o dată cu trupul, ei circumscriu în mod necesar și Cuvântul cel veșnic".[81] Dacă vor să evite această consecință și să păstreze imposibilitatea reprezentării dumnezeirii, atunci trebuie să spună că trupul are un chip personal propriu, însă atunci „ei fac din Hristos o simplă creatură și-L separă de Cuvântul cel veșnic cu care El este

totuși unit".[82] Sinodul din 754 va spune deci în mod răspicat: „Apărătorii icoanelor trebuie să aleagă între monofizitism și nestorianism. Nu le rămâne altă cale!".

Aceste deducții au fost nimicitoare pentru apărătorii icoanelor. Ele au rămas multă vreme necontestate și numai în cea de-a doua fază a iconoclasmului (815) teologii iconofili au ajuns să răstoarne aceste deducții. Împăratul Constantin reușise să găsească o formă pregnantă care trebuia să facă vădită lipsa de soliditate a argumentării cultului icoanelor. El a pus întrebările sale episcopilor pe care i-a invitat la un mare sinod în Constantinopol. Am prezentat deja câteva din declarațiile Sinodului din 754. Acum ne rămâne să analizăm în ce măsură autorii hotărârilor sinodului au acceptat argumentarea hristologică care le-a fost prezentată de împărat. Rezultatul este surprinzător!

2. Sinodul din 754

Cei 335 de episcopi care au fost invitați de împărat la sinod par să se fi supus fără excepție voinței împăratului. Unii dintre ei mai trăiau atunci când Sinodul din 787 a restabilit cultul icoanelor și au dat explicații cu privire la comportarea pe care au avut-o cu treizeci de ani mai devreme. Ce interes poate avea studierea rezultatelor unui sinod care a servit drept organ de executare a voinței împăratului? Un studiu precis al hotărârilor acestui sinod arată că el nu a repetat pur și simplu numai modelele propuse de împărat. Dimpotrivă, putem chiar să constatăm că membrii sinodului au corectat foarte mult textele împăratului, fără să ajungă însă la alte concluzii. Se vede acest lucru acum și în argumentarea hristologică. Autorii formulărilor Sinodului din 754 au corectat cu precauție dar categoric premisele argumentării împăratului Constantin pe linia dreptei credințe. Cu aceasta apărea însă o nouă problemă: cum puteau ei să ajungă la aceleași concluzii ca și cel care le impusese — împăratul — dacă ar fi pornit de la premisele schimbate? Ieșirea din această încurcătură constituie dovada unei subtilități de care numai bizantinii puteau da dovadă.

a. Unirea celor două firi

Argumentul lui Constantin împotriva cultului icoanelor sună în felul următor: „Ceea ce este reprezentat pe icoană este o *prosôpon* (persoană,

față); cel care însă circumscrie această *prosôpon* circumscrie desigur și firea divină care nu poate fi circumscrisă".[83] Rătăcirea fundamentală a acestei argumentări constă în concepția greșită cu privire la noțiunea de *prosôpon Hristou* (persoana, fața lui Hristos) și ne mirăm de faptul că apărătorii icoanelor au avut nevoie de atât timp să demaște această erezie, dat fiind că abia Nichifor și Teodor Studitul au sesizat eroarea și au dezvăluit-o, dar abia cu 60 de ani mai târziu. Cei mai mulți apărători ai icoanelor se preocupau înainte de toate de problema dacă firea umană a lui Hristos poate fi circumscrisă fără ca în felul acesta să fie circumscrisă dumnezeirea. Ei par să nu fi văzut că problema aceasta reprezintă numai o anexă a mult mai decisivei probleme privind *prosôpon* (persoana/fața) lui Hristos. Pentru a respinge pe împărat, ar fi fost necesar să se respingă concepția acestuia referitoare la chipul personal al lui Hristos (așa cum o vor face Nichifor și Teodor Studitul). Căci, desigur, Constantin are dreptate să spună că fiecare icoană reprezintă *prosôpon*-ul (persoana/fața) celui al cărui chip este; și aceasta este valabil deopotrivă pentru icoana lui Hristos. Totuși, este un sofism să afirmi că atunci când pictorul pictează o icoană a lui Hristos, el „circumscrie" firea Sa divină care nu poate fi de fapt circumscrisă. Toată prima parte a acestei cărți a arătat că chipul lui Iisus (chiar și acel chip pe care-l reprezintă icoana) este chipul persoanei celei veșnice a Cuvântului făcut om. Acest chip omenesc nu „circumscrie" firea divină, nici măcar firea umană, ci acel *prosôpon, chipul persoanei* Cuvântului. În icoană, noi nu vedem nici firea divină, nici firea omenească, ci *chipul* persoanei divino-umane a lui Iisus.

Probabil că se poate clarifica parțial punctul de vedere târziu în rezolvarea acestei dileme a împăratului Constantin, prin aceea că episcopii care au participat la Sinodul din 754 au făcut să dispară cu grijă urmele care ar fi dus la această concluzie. Suntem deosebit de surprinși de faptul că sinodul nu a preluat exact acel element din argumentele împăratului Constantin care era cel mai just, anume definirea icoanei drept reprezentare a *chipului unei persoane*. Sinodul nu dă, de fapt, nici o definiție chipului. De ce această excepție cu totul aparte? Nu putem crede că ea s-a produs fără ca sinodalii să nu-și fi dat seama. Episcopii convocați de împărat își dăduseră cumva seama că teologia stăpânului lor nu era prea sigură? Cu toată subordonarea față de împărat, ei nu au ezitat să facă corecturi acolo unde li s-a părut necesar. Cu toate că trebuiau să fie foarte uniți cu împă-

ratul în lupta împotriva icoanelor[84], episcopii de la acel sinod au fost destul de liberi ca să-și permită unele schimbări în textul propus de împărat. Ne punem însă întrebarea: prin aceste schimbări a devenit mai coerentă argumentarea lor?

b. O eroare camuflată

Teza împăratului era construită pe pretinsa imposibilitate a pictării *persoanei*, a ipostasului lui Hristos, dat fiind că el era comun atât firii umane, cât și firii divine. Sinodul din 754 pune accentul asupra întrebării dacă *trupul lui Hristos* este sau nu „circumscribil“? Desigur, sinodul urmează pe împărat în accentuarea unității radicale a celor două firi: „*Din* amândouă rezultă o singură realitate, neamestecată și neseparată“.[85] Împăratul Constantin a tras de aici următoarea concluzie: fiindcă această unică realitate este persoana (*prosôpon*) lui Hristos, nu o putem picta. Sinodul aduce un alt argument pe care nu-l găsim în textul împăratului pentru că el nu avea nevoie de acesta: icoana lui Hristos este imposibilă, fiindcă trupul Său este îndumnezeit: „Întreg trupul lui Hristos a fost în întregime asumat în firea divină (!) și îndumnezeit cu totul“.[86] „Trupul și sufletul, amândouă, au fost îndumnezeite în același timp și dumnezeirea este inseparabilă atât de unul, cât și de celălalt.“[87] De altfel, sinodul acorda sufletului rolul de mijlocitor între dumnezeire și trup, ceea ce ar afirma din nou înclinarea spre nestorianism a aceluia care va susține această poziție.[88] Făuritorii de icoane „separă trupul «împletit (*sumplokeîsan)* cu divinitatea și îndumnezeit»[89], acest trup «îndumnezeit prin unirea cu Cuvântul divin»“.[90]

Concluziile sinodului sunt aceleași cu ale împăratului. Chiar dacă argumentarea decurge altfel, atât împăratul cât și sinodul ajung în același loc: la o concepție greșită cu privire la unirea ipostatică. Cu toate acestea, rătăcirea din textele sinodului este mai puțin surprinzătoare decât rătăcirea din textul împăratului. Au reușit, așadar, teologii sinodului să acopere punctele slabe cu argumentarea lor? Când citim respingerea amănunțită a acestui document prin hotărârile Sinodului 7 ecumenic (787) ni se întărește impresia că nicăieri în această locvace respingere cuvânt cu cuvânt nu s-a ajuns la problema centrală: problema privind o *persoană în două firi*. Aceasta este cu atât mai de mirare cu cât teologii Sinodului 7 ecumenic, prin corectura făcută textelor împăratului, nu îmbunătățiseră argumenta-

rea; ei se întorceau în fond la poziția lui Eusebiu de Cezareea a cărui scrisoare către împărăteasa Constanția o citau ca pe unul din cele mai importante argumente.[91] În felul acesta, ei rămân în urma problemelor ridicate de împăratul Constantin. Lui trebuie să i se mulțumească pentru faptul că problema icoanelor a atins acea dimensiune pe care trebuia de fapt s-o aibă, anume că în această dispută este vorba de problema în-omenirii Logosului, mai concret despre taina unui chip omenesc, despre *taina chipului dumnezeiesc-omenesc al lui Iisus Hristos.*

CAPITOLUL DOI

Apărătorii icoanelor

Ne mai rămâne o ultimă etapă în prezentarea temei pe care ne-am propus să o studiem: prezentarea teologiei apărătorilor icoanelor. Este imposibil ca această prezentare să fie exhaustivă. Între Sfântul Gherman, primul teolog care a apărat icoanele, și „Triumful Ortodoxiei" (843) se află douăsprezece decenii de intensivă activitate literară, la care au participat cei mai capabili bărbați ai Bisericii grecești. Ar trebui să depășim cu mult limitele lucrării noastre ca să scriem întreaga istorie a literaturii referitoare la problema icoanelor.[1]

Ca să simplificăm expunerea și să evităm repetițiile inutile, am ales o metodă care este în același timp istorică și tematică. Urmăm cronologia autorilor, dar de fiecare dată scoatem în evidență numai ceea ce fiecare autor aduce nou și deosebit în argumentare, fără să mai repetăm ceea ce înaintașii săi au spus deja. În acest mod sperăm să oferim o privire de ansamblu a celor mai importante teme. Fiindcă cele mai importante argumente ale adversarilor icoanelor erau de natură hristologică, acum ne limităm în mai mare măsură la acest punct de vedere central pentru iconoclasm.

I. Prima perioadă a iconoclasmului. Icoana — monument al Întrupării (În-omenirii)

Sinodul iconoclast din 754 a pronunțat anatema asupra a trei teologi ai icoanelor: „Anatema peste Gherman cel cu inima împărțită, acest închinător la lemn. Anatema asupra lui Gheorghe, părtaș cu acela și împreună falsificator al învățăturii Părinților. Anatema peste Mansur, cel compromis, care gândește ca și saracinii!".[2] Patriarhul Gherman I al Constantinopolului, călugărul Gheorghe din Cipru și Sfântul Ioan Damaschinul, fiul lui Mansur, sunt cei trei autori pe care sinodul din 754 i-a socotit atât de importanți încât s-au învrednicit de o condamnare nominală. Ei sunt de fapt conducătorii apărătorilor icoanelor în timpul primei perioade a iconoclasmului. Sinodul de la Niceea (787), care încheie această perioadă, i-a reabilitat de aici înainte în mod solemn: „Veșnică pomenire lui Gherman dreptcredinciosul, lui Ioan și lui Gheorghe, eroii adevărului. Treimea i-a preamărit pe toți trei".[3] Să ne închinăm și noi acestor trei strălucitori luceferi.

1. Icoana: „Expresie a trupului lui Hristos" — Sfântul Gherman al Constantinopolului

Sfântului Gherman al Constantinopolului (715-730) îi datorăm prima reacție scrisă față de iconoclasmul timpuriu. El era patriarh al Constantinopolului atunci când împăratul Leon al III-lea „a început să vorbească despre distrugerea sfintelor icoane".[4] Sfântul Gherman l-ar fi rugat pe împărat astfel: „Stăpâne, aș dori să nu aibă loc un asemenea sacrilegiu în timpul domniei tale. Căci cel care face așa ceva este un înainte-mergător al lui Antihrist și distrugătorul lucrării mântuitoare a Întrupării lui Dumnezeu". Cel care leapădă icoanele leapădă Întruparea Cuvântului; aceasta este convingerea tuturor închinătorilor la icoane. Într-una din scrisorile sale, Sfântul Gherman expune acel punct de vedere, care a fost repetat fără încetare de ceilalți apărători ai icoanelor care i-au urmat.

„Noi admitem zugrăvirea icoanelor făcute din ceară și culori nu pentru a ne îndepărta de cultul desăvârșit al lui Dumnezeu. Căci nu facem icoană sau reprezentări dumnezeirii celei nevăzute, pentru că nici sfinții îngeri nu pot s-o înțeleagă și s-o pătrundă în întregime. Dar de când Fiul unic, El, care este în sânurile Tatălui, a binevoit să se facă om după planul providențial al Tatălui și al Sfântului Duh, pentru a răscumpăra propria Sa creatură de la sentința de moarte (moment, așadar, din care El S-a făcut părtaș la sânge și la trup ca și noi, după cum spune marele Apostol, «ispitit întru toate după asemănarea noastră, afară de păcat» — Evrei 4, 15), noi desenăm chipul înfățișării Sale omenești după trup, și nu al dumnezeirii incomprehensibile și invizibile, căci ne simțim îndemnați să reprezentăm ceea ce constituie credința noastră, pentru a arăta că El nu S-a unit cu firea noastră în aparență, ca o umbră..., ci că S-a făcut om în realitate și în adevăr, desăvârșit și lipsit întru toate de păcatul pe care l-a semănat în noi vrăjmașul. În virtutea acestei credințe de neclintit în El, noi reprezentăm forma (charactêra) Sfântului Său trup în icoane și le cinstim și ne închinăm lor cu închinarea care li se cuvine, pentru că ele ne conduc la amintirea dumnezeieștii sale Întrupări de viață făcătoare și de negrăit“[6].

Ioan de Synada, căruia Sfântul Gherman i-a scris această scrisoare, era arhiepiscop al regiunii în care apăruseră anumite tendințe iconoclaste. Un episcop din această eparhie, Constantin din Nakolia, își exprimase în fața patriarhului gândurile sale referitoare la cultul sfintelor icoane. Constantin era un opozant hotărât al icoanelor. Dacă am exagera spunând că în el putem vedea pe inițiatorul iconoclasmului, el nu a jucat totuși un rol secundar în cadrul mișcării iconoclaste.[7] Motivul principal al obiecției lui Constantin împotriva cultului icoanelor îl constituia porunca din Vechiul Testament: „Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt sus în cer și pe pământ jos“ (Exod 20, 4). De aici el trage concluzia că nu trebuie să te închini la nimic din ceea ce este făcut de mână omenească, care este lucrare omenească.[8] Iconoclaștii au înțeles interdicția biblică într-un sens literal-material: este interzis orice chip făcut de om, fără a ține seama de prototipul său. Dimpotrivă, Sfântul Gherman obiectează acum că: „nu trebuie să privim numai ceea ce este făcut, ci totdeauna să examinăm și *intenția* faptelor“.[9] Pentru Sfântul Gherman este

hotărâtor *pe cine* reprezintă icoana. Pentru el, ca și pentru succesorii săi într-ale teologiei, icoana este înainte de toate chipul unei persoane. Dacă chipul reprezintă un dumnezeu fals, ca zeu, atunci el este un idol, chipul unui zeu.[10] Dacă este vorba de o icoană a lui Hristos, a Maicii Domnului sau a vreunui sfânt, atunci aceste *chipuri* sunt vrednice de venerare, pentru că persoanele reprezentate sunt în realitatedemne de a fi venerate.[11]

Distanța dintre aceste două moduri de gândire era atât de mare încât o înțelegere reciprocă părea imposibilă. Apărătorii icoanelor erau șocați că în general se confunda venerarea sfintelor icoane cu cultul zeilor: „Nu există nici o comparație între idoli și templul lui Dumnezeu, care este Biserica Sa!".[12]

Din punctul lor de vedere, adversarii icoanelor pretindeau o strictă aplicare a poruncii vechi testamentare privind interzicerea chipurilor cioplite. Au existat dezbateri fără de sfârșit cu privire la întinderea acestei porunci. Este valabilă acum așa cum era în vremea Vechiului Legământ? Aparține poruncilor legii mozaice pe care Hristos, prin Noul Legământ le-a desființat? Discuția se va continua până la sfârșitul perioadei iconoclaste.[13] Soluția închinătorilor la icoane va rămâne până la sfârșit aceea pe care a propus-o chiar Sfântul Gherman: Hristos ne-a adus adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. Prin aceasta, El ne-a eliberat de rătăcirea idolească.[14] După Hristos situația este profund diferită față de cea care era pe vremea legii celei vechi. Atunci când Dumnezeu vorbea în Horeb poporului Său[15], acesta nu vedea nici o formă; acum însă, Dumnezeu S-a descoperit în trup, încât credința vine nu numai din auzite, ci este imprimată și prin vedere în inimile celor care privesc pe Hristos: Întruparea Cuvântului a schimbat, așadar, toate; de acum înainte Dumnezeu are și o formă văzută: și noi putem privi această formă (charactêra) a Sfântului Său trup.

Sfântul Gherman alege aici cu mare chibzuință cuvântul „formă" (charactêr). În capitolele despre Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim Mărturisitorul am întâlnit acest cuvânt ca fiind conceptul-cheie al teologiei trinitare și al hristologiei. În contextul teologiei icoanei el obține din nou sensul său originar, literal, fără să piardă semnificația sa curat teologică pe care a acumulat-o de-a lungul secolelor. Florilegiul pe care l-a alcătuit cel de-al doilea sinod de la Niceea ne oferă o mulțime de texte din Sfinții Părinți, care sunt pline de învățătură pentru istoria noțiunii redată prin cuvântul „charactêr".

După cum am arătat deja în capitolul despre Sfântul Grigorie de Nyssa, cuvântul *charaktêr* a avut la început sensul de „tăietură", de „crestătură", de „gravare". Verbul *charassein* înseamnă, într-un prim sens figurat, „a tăia", „a grava" semne recunoscute, fie ale literelor, fie ale formei vreunui obiect. De aici vine sensul dublu al verbului: a scrie și a picta (noi am constatat această dublă semnificație și la cuvintele *graphein* — a scrie și *graphê* —scriere). Un text din Sfântul Chiril al Alexandriei pe care îl citează florilegiul nostru prezintă această dublă semnificație. Sfântul Chiril compară relația dintre Vechiul și Noul Testament cu diversele straturi ale unei picturi (*graphê*): „Umbrele sunt primele linii (*charagmata*) pe care le trasează pictorii pe un tablou. Atunci când ei adaugă strălucirile culorilor, strălucește frumusețea tabloului (*tês graphês*)".[18] Așadar, cuvântul *charaktêr* semnifică ceea ce face dintr-un ansamblu de linii și schițe un chip. De aici, foarte adesea cuvântul *charaktêr* este utilizat pur și simplu cu sensul de icoană, *eikôn*. Astfel, scrisoarea papei Grigorie al III-lea către împăratul Leon al III-lea (neautentică, dar datând din acea epocă) reflectă limbajul acelei epoci atunci când relatează că slujbașul împăratului care a trebuit să distrugă icoana lui Hristos de la Chalke (una din părțile palatului imperial) «a lovit de trei ori cu o secure chipul (*prosôpon*) icoanei (*charaktêros*) Mântuitorului".[19] Leontie din Neapolis, care a scris o apologie împotriva iudeilor în prima jumătate a secolului al VII-lea, folosește în mod curent în argumentarea sa în favoarea sfintelor icoane acest sens al cuvântului *charaktêr*. El utilizează cele mai multe argumente din cele utilizate de Sfântul Gherman, cu mult înaintea acestuia. După el, creștinii nu cinstesc „*charaktêres*, icoanele și reprezentările sfinților ca pe niște zei. Dacă ar cinsti lemnul icoanei ca pe un zeu, atunci ar putea tot atât de bine să cinstească toate celelalte lemne. Dacă ei ar cinsti ca pe un zeu lemnul icoanei, atunci ei nu vor mai arde acel lemn atunci când expresia (*charaktêr*) icoanei a dispărut deja de pe respectivul lemn".[20]

Pornind de la această semnificație, cuvântul *charaktêr* poate să semnifice aspectul, chipul aceluia pe care îl reprezintă icoana. Într-o scrisoare a Sfîntului Nil (sec. V) se găsește relatarea unei arătări minunate a lui Platon Martirul către un tânăr călugăr. Acesta recunoaște îndată pe martir „pentru că el a văzut foarte frecvent chipul său (*charaktêra*) în icoane".[21] Trebuie să mai cităm aici încă un text care a jucat un rol foarte important în cadrul disputei pentru icoane: canonul 82 al sinodului „quinisext", al acelui sinod

constantinopolitan din 692 care a avut o foarte mare însemnătate pentru Biserica orientală:

„Pe unele chipuri ale cinstitelor icoane se zugrăvește Mielul arătat de degetul Înaintemergătorului. Această reprezentare se admite ca simbol al harului, preînchipuind sub lege pe Mielul cel adevărat, Hristos Dumnezeul nostru. Desigur, noi acceptăm figurile și umbrele vechi care au fost pentru Biserică simbolurile și prefigurările adevărului; dar acum preferăm harul și adevărul însuși și le primim ca pe plinirea legii. Pentru aceasta noi hotărâm ca pe viitor ceea ce este desăvârșit să fie și desenat în văzul tuturor, chiar și cu ajutorul culorilor și ca, de acum înainte, în locul vechiului miel, să fie reprezentat *chipul* (*charaktêra*) lui Hristos, Dumnezeul nostru, Mielul care ridică păcatele lumii. Căci prin acest chip noi înțelegem adâncimea smereniei Cuvântului lui Dumnezeu și suntem conduși la amintirea vieții Sale în trup, a patimii și morții Sale mântuitoare, ca și a răscumpărării lumii care este rodul acestei smerenii".[22]

Cuvântul *charaktêr* are aici sensul dublu de icoană și expresie a celui reprezentat pe icoană, așa cum vom vedea 35 de ani mai târziu la Sfântul Gherman. Analiza nu a fost dusă mai departe în această perioadă. S-a reușit însă baza: în-omenirea înseamnă că Logosul cel veșnic al lui Dumnezeu a luat un chip văzut. Sub forța argumentelor iconoclaste, teologia icoanelor va fi împinsă mai departe și, fundamentându-se pe teologia Părinților, va arăta că această expresie care arată trăsăturile omenești neschimbate ale lui Iisus nu este altceva decât expresia (chipul) divino-umană a *persoanei* lui Hristos.

2. *Lupta călugărului Gheorghe din Cipru*

Cel de-al doilea mărturisitor ortodox al primei perioade iconoclaste este foarte diferit. Sfântul Gherman vorbea cu întreaga autoritate a înaltei sale demnități patriarhale. La el se simte omul de înaltă cultură bizantină. La Gheorghe din Cipru[23] ne întâlnim cu un mediu mai popular: monahismul care de la început era împins cu o energie deosebită împotriva curentului imperial iconoclast. Gheorghe era un călugăr bătrân care a trăit pe Muntele Măslinilor din Munții Taurus din Cilicia.[24] Când a ajuns la el vestea distrugerii icoanelor, el a adresat o chemare înflăcărată poporului ca-

re-l venera ca pe părintele său duhovnicesc, să nu dea curs acțiunilor acelora pe care el îi considera premergători ai lui Antihrist. El atacă mai ales pe împărat cu un limbaj de o franchețe care rar putea fi întâlnită în cercurile bisericești din Bizanț.

De la început el pune iconodulilor o teză fundamentală: „Cel care (în materie de iconoclasm) se supune împăratului, se împotrivește lui Hristos care dă celor credincioși icoana Sa neîntinată și care, prin aceasta, ne arată modelul Întrupării Sale mântuitoare".[25] Rezistența foarte puternică a iconodulilor față de iconoclasmul imperial își trăgea puterea de luptă din opoziția fără echivoc dintre Hristos și împărat. Cui îi datorau ascultare? Împăratul s-a pus el însuși împotriva lui Hristos atunci când a început să poruncească dărâmarea însemnelor lui Hristos.

Păstrăm de la Gheorghe din Cipru un discurs memorabil către popor, care urmează unei foarte interesante dispute publice pe care el a avut-o cu Cosma, un episcop de la curtea imperială. Urmează un al doilea discurs pe care bătrânul monah l-a ținut în fața unui sinod local, care a avut loc după disputa pe care el o avusese cu episcopul Cosma. Pe noi ne interesează înainte de toate această dispută publică care, după toate aparențele, a fost scrisă cu multă precizie și care arată într-un mod plin de vioiciune particularitățile celor două lumi care, prin călugărul Gheorghe și episcopul Cosma, stăteau împotrivă una alteia în mod ireconciliabil. Lăsăm deoparte cele două cuvântări care trădează intervenția clară a unui redactor. Evenimentele sunt datate în anul 752, în vremea când împăratul Constantin a început să pregătească marele sinod iconoclast din 754.[26]

Adversarul bătrânului monah, episcopul Cosma, dotat cu puteri primite de la împărat, a pornit prin imperiu să identifice centrele cele mai potrivnice dispozițiilor iconoclaste date de împărat. Episcopul Cosma l-a făcut pe monahul Gheorghe să depună mărturie în fața unui sinod și îl admonesta în mod repetat în felul următor:

> „Așadar, tu ești cel care ai ridicat capul pentru a vorbi rău de împărat, de el, care este condus de Dumnezeu și cu mintea lui preacurată urmează credința cea dreaptă, de el, care s-a făcut următor al lui Hristos, care a răsturnat obiectele făcute de mâna omului atunci când el locuia în Egipt, așa cum împăratul a răsturnat idolii[27]. Și cine ar putea rezista învățăturii sale iubite de Dumnezeu și bunelor sale

porunci? Şi ce gură nu va fi redusă la tăcere, ce ureche nu se va supune învăţăturilor care ies din gura lui? Căci oricine contrazice poruncile sale nu este demn să trăiască un singur ceas, ci trebuie aruncat în flăcări sau ars pe lemn".[28]

Ne miră asemenea cuvinte în gura unui episcop! Şi totuşi, fără o atare atitudine nu s-ar înţelege cum a fost posibil că la Sinodul din 754 toţi episcopii au ascultat de voinţa împăratului şi au fost iconoclaşti şi cum, după treizeci de ani, schimbându-se „învăţăturile împăratului", episcopii au putut să semneze în unanimitate decretele Sinodului din 787, favorabile închinătorilor la icoane. „Argumentele" episcopului Cosma sunt o dovadă preţioasă pentru această comportare „cezaro-papistă". Reproşul principal făcut bătrânului părinte al monahismului este opoziţia faţă de împărat. Pe durata discuţiei, episcopul Cosma recurgea mereu la voinţa împăratului ca la ultima instanţă. La un moment dat, în discuţia cu privire la valabilitatea poruncii vechi-testamentare privind interdicţia „icoanelor", când episcopul Cosma nu mai vedea nici o ieşire, se serveşte pur şi simplu de argumentul ***ad hominem***: „Sfântul şi atotputernicul împărat este mai înţelept decât tine şi cunoaşte planurile lui Dumnezeu! Şi numai el are autoritatea să spună că porunca Vechiului Testament are valoare".[29] El merge mai departe, căci spune poporul adunat: „Trebuie să credem ceea ce Dumnezeu a spus şi ceea ce împăratul cel sacru a prescris!".[30] Deoarece cuvintele împăratului sunt obiect de credinţă, episcopul de curte nu a mai avut decât un pas de făcut să spună: „Tu ai adresat blasfemii la adresa împăratului (!) şi, după legea imperială, ai merita pedeapsa cu moartea". La care curajosul călugăr răspunde: „Tu ai adresat blasfemii la adresa Fiului lui Dumnezeu şi nu eşti dat morţii. Eu nu am rostit blasfemii, ci am rostit cuvintele Apostolului şi de aceea m-am făcut vrednic de moarte?".[31]

Împotriva supunerii oarbe faţă de porunca împăratului, monahul pune autoritatea Duhului Sfânt: „Eu sunt, fără îndoială, cel mai neinstruit dintre toţi, dar am Duhul cel Sfânt al Hristosului meu şi pe Apostolii şi pe Părinţii care vorbesc pentru mine şi care mă învaţă cunoaşterea".[32] Nu suntem departe de un Sfânt Simeon Noul Teolog (949-1022) care va opune unei ierarhii nevrednice deţinerea harismatică a Duhului Sfânt!

Limbajul episcopului Cosma aminteşte de epoca lui Constantin cel Mare, când Eusebiu de Cezareea saluta pe împărat ca pe cel ce era una cu Apostolii. Monahismul, care venera icoanele, se opunea supunerii credin-

ței autorității împăratului. Lupta pentru cinstirea sfintelor icoane a constituit pentru monahism lupta dusă pentru libertatea Bisericii.[33] Nu aveau oare dreptate călugării atunci când vedeau în atacul împotriva icoanelor lui Hristos un atac la atotputernicia lui Hristos? Discuția contradictorie dintre episcop și călugăr se sfârșește fără să ducă la victoria nici unuia dintre cei doi. Monahul nu este suficient de capabil să respingă argumentele episcopului. De multe ori, ei nu prea se întâlnesc în cadrul discuției, trec parcă unul pe lângă altul. Se simte constant imposibilitatea de a găsi un limbaj comun. Astfel, episcopul Cosma insistă continuu asupra valabilității literale a poruncii vechi-testamentare de interzicere a chipurilor cioplite și reproșează opozanților că interpretează în mod alegoric textele Scripturii care nu le convin[34], cu toate că Hristos nu a abolit nicăieri porunca biblică[35]. După el, poporul creștin a căzut din nou în cultul păgân al idolilor.[36]

Dimpotrivă, călugărul Gheorghe insistă asupra rolului lui Hristos chiar în problema idolatriei: icoana lui Hristos nu poate fi considerată idol.[37] El trece la ofensivă: originea cultului creștin al icoanelor se află chiar la Hristos. Desigur, Sfânta Scriptură nu vorbește despre icoane, dar Hristos Însuși a creat în mod minunat o icoană a chipului Său: icoana pe care El a trimis-o regelui Abgar.[38] Din aceste legende și altele asemenea se trage conștiința închinătorilor la icoane că icoanele aparțin tradiției apostolice autentice[39]: „Hristos Însuși a transmis icoana Sa Bisericii Sale universale".[40]

După lectura acestei dispute rămânem cu un sentiment de jenă, nu numai pentru că nivelul nu este totdeauna foarte elevat, nici măcar din cauza cezaro-papismului exagerat al episcopului, ci înainte de toate pentru faptul că aici se găsesc două poziții într-o confruntare ireconciliabilă, în loc să se completeze ca două puncte de vedere complementare. Nu cumva din Întruparea Cuvântului iconodulii au tras prea ușor concluzii asupra necesității icoanei Celui făcut om? Nu se ajunge, din partea iconomahilor, prea ușor de la porunca vechi-testamentară la respingerea actualizărilor pământești a ceea ce este dumnezeiesc?

De-a lungul întregii istorii a Bisericii se poate constata o tendință spre evitarea reprezentărilor și alta de susținere a reprezentărilor.[41] Amândouă sunt două extreme, deopotrivă de primejdioase: pe de o parte, există o mare distanță între chip și prototip, încât nu mai pare de înțeles sau posibil nici un chip; pe de altă parte, ea pune atât de aproape prototipul de

reprezentare, încât unul este confundat cu celălalt. Următoarele etape ale teologiei icoanelor vor arăta că la apărătorii icoanelor există o mutare de accent tot atât de mare precum am putut constata deja la iconoclaști.

3. Icoana — materie plină de har: Sfântul Ioan Damaschinul

Sfântul Ioan din Damasc (675-749) este, fără îndoială, cel mai important teolog din perioada de început a disputei iconoclaste. El a fost primul care a prezentat o adevărată sinteză a teologiei icoanelor. Influența sa este mare, chiar dacă s-a exagerat oarecum când a fost prezentat drept cel mai mare teolog al icoanelor.[42] La el mai rămân încă unele neclarități care abia în cea de-a doua fază a disputei pentru icoane vor fi lămurite.

Sfântul Ioan a scris „Cele trei cuvinte împotriva celor care resping icoanele“ în jurul anului 730, așadar, în prima fază a disputei pentru icoane.[43] Tema sa este corespunzătoare mai ales reproșului de idolatrie (făcut celor care cinsteau icoanele) care, pe atunci, se afla în centrul dezbaterilor. Dar Sfântul Ioan merge mai departe: el a încercat să pună un fundament solid cultului icoanelor. Așadar, el tratează mai întâi despre chip, apoi despre cinstirea lui.

Una dintre cele mai importante contribuții ale învățăturii sale despre icoane este *clarificarea însăși a noțiunii de chip*. Noțiunea de „chip“ poate, desigur, să aibă cele mai diferite sensuri. În general, „un chip este o asemănare care exprimă (*charaktêrizon*) un model și care se deosebește prin ceva anume de model“.[44] După cum acest „ceva anume“ este mai mare sau mai mic, și chipul este mai mult sau mai puțin desăvârșit. Sfântul Ioan numără cinci (chiar șase) categorii de chipuri[45] din care începe cu cel mai desăvârșit: chipul cel de o ființă care este perfect realizat numai în Fiul, chipul Tatălui celui veșnic. Apoi urmează pe scara desăvârșirii chipurile originare ale tuturor lucrurilor în Dumnezeu, adică în planul cel veșnic al lui Dumnezeu, în care toate sunt cuprinse în mod originar. În al treilea rând stau lucrurile văzute în măsura în care ele sunt chipuri ale realităților nevăzute și le reprezintă pe acestea trupește, încât prin cele trupești să ajungem, chiar într-un mod voalat, la recunoașterea adevărurilor netrupești. În această categorie Sfântul Ioan enumeră Sfânta Scriptură care se adaptează la modul nostru greoi de cunoaștere, ca să trezească în noi

dorul după bunurile nevăzute. Sfântul Ioan Damaschin rânduiește aici chiar și „urmele" Treimii dumnezeiești în creația văzută.

Cel de-al patrulea mod de a fi chip este aproape de al treilea: cele prezente pot fi chipuri ale celor viitoare.

Urmează cea de-a cincea categorie, cea care privește direct tema noastră: imaginile celor trecute a căror amintire vrem să o păstrăm. Ele pot să fie de două feluri: cele consemnate prin cuvinte în cărți și cele pictate în tablouri. Aici Sfântul Ioan rânduiește icoanele. În cel de-al treilea discurs[46] Sfântul Ioan menționează încă o categorie mai largă pe care o situează între ideile care se află în Dumnezeu (modul al doilea) și reflectarea celor spirituale în cele sensibile (cel de-al treilea mod): omul ca chip al lui Dumnezeu (Geneză 1, 26), așadar un chip pe care Dumnezeu l-a creat ca imitare a Lui Însuși.

„Chipul" este, prin urmare, un concept analogic și, în cazul icoanelor, analogia este cea mai puțin perfectă dintre cele mai îndepărtate. Căci legătura care unește icoana cu modelul său este mult mai dificilă decât în alte categorii. În ce constă însă această legătură?

Este surprinzător, dar Sfântul Ioan n-o spune. El nu duce mai departe analiza conceptului de chip. Ideea lui principală este aceea de *participare*. Sfântul Ioan vede asemănarea care face chipul mai mult sau mai puțin desăvârșit, în perspectiva participării. Cu cât este mai mică participarea chipului la model, cu atât este mai slabă asemănarea. În Fiul cel veșnic participarea s-a realizat în cel mai desăvârșit mod: El este „de o ființă cu Tatăl". Ce loc primește însă în perspectiva acestei participări ultimul, adică cel mai de jos mod de a fi chip, icoana?

Din nou surprinzător, dar trebuie să recunoaștem: Sfântul Ioan, în enumerarea modurilor de a fi chip, nu menționează nici o distincție care să fi fost fundamentală pentru doctrina ulterioară referitoare la icoane și care să poată fi interpretată din perspectiva acestei probleme: distincția dintre *chipul natural și cel artificial.*[47] Cum este posibilă o asemenea omisiune? Poate pentru faptul că în perspectiva participării intră în discuție numai chipurile naturale? Căci numai un chip natural poate să se bucure de o participare ființială la modelul său. La chipurile artificiale, asemănarea între chip și prototip poate s-o dea numai legătura *exterioară*. Un portret nu poate avea o participare ființială la persoana reprezentată în el. Aici legătura este de alt ordin. Oare a lucrat Sfântul Ioan Damaschinul îndeajuns

asupra acestei distincții? Înainte să căutăm un răspuns mai precis la această întrebare, să ne aplecăm puțin asupra unui aspect al doctrinei sale despre icoane, care astăzi, pe drept cuvânt, este mereu scos în evidență: evaluarea pozitivă pe care el o face *materiei.*

Împotriva reproșului iconofobilor, că venerarea sfintelor icoane ar fi prea mult legată de ceea ce este pământesc și de materia sensibilă, Sfântul Ioan accentuează rolul pozitiv al materiei pornind de la hristologie. Vom cita în amănunt textul următor care este foarte semnificativ:

> „Altădată, Cel netrupesc și fără de formă nu se zugrăvea deloc. Acum însă, pentru faptul că Dumnezeu S-a arătat în trup, a locuit printre oameni, se face icoana chipului văzut al lui Dumnezeu. Nu mă închin materiei, ci Creatorului materiei, care S-a făcut pentru mine materie și a acceptat să locuiască în materie și a săvârșit prin materie mântuirea mea. Nu voi înceta să cinstesc materia prin care s-a săvârșit mântuirea mea. Nu cinstesc materia ca pe Dumnezeu (departe de mine aceasta!), căci cum ar putea fi Dumnezeu ceea ce a primit existența din nimic? Cu toate că trupul lui Dumnezeu este Dumnezeu, iar din cauza unirii ipostatice nu s-a schimbat prin ungerea consacrării, ci a rămas ceea ce era prin natură, adică trup însuflețit cu suflet rațional și cugetător, el (trupul) a avut un început și nu a fost necreat.
>
> Dar cinstesc și respect deopotrivă și cealaltă materie prin care s-a săvârșit mântuirea mea, ca una ce este plină de lucrarea dumnezeiască și de har. Nu este, oare, materie lemnul crucii cel de trei ori fericit? Nu este oare materie muntele cel respectat și sfânt, locul Golgotei? Sau piatra purtătoare și dătătoare de viață, Sfântul Mormânt, izvorul mântuirii mele, nu este el, oare, materie? Cerneala și cartea preasfântă a Evangheliilor nu sunt, oare, materie? Sau masa cea purtătoare de viață care dă pâinea vieții, nu este ea, oare, materie? Nu sunt, oare, materie aurul și argintul din care sunt făcute crucile, discurile și potirele? Dar, înainte de toate, Trupul și Sângele Domnului nu sunt, oare, materie? Și atunci, ori interzici cinstirea și venerarea tuturor acestora, ori admiți, potrivit tradiției bisericești, și închinarea la sfintele icoane care sunt sfinte prin numele lui Dumnezeu și ale prietenilor lui Dumnezeu, umbrite pentru aceasta de harul dumnezeiescului Duh. Nu desconsidera materia, n-o socoti

rea, căci ea nu este lipsită de cinste! Căci nimic din ceea ce a creat Dumnezeu nu este de rușine".[48]

În Hristos însăși materia a fost sfințită: mai întâi trupul lui Hristos S-a făcut sfânt, plin de har, „egal cu Dumnezeu", prin unirea cu Logosul[49]; iar apoi, mai departe, materia în sens mai larg, după cum arată textul nostru atât de sugestiv. În alt loc, Sfântul Ioan spune următoarele: „Eu cinstesc materia nu ca și cum ar fi Dumnezeu, ci pentru că este umplută de energie divină și de har".[50] „Nu desconsidera materia, n-o socoti rea!" Aici Sfântul Ioan a întâlnit reacția unui curent iconofob, pentru care materialitatea icoanei este o dezonorare a modelului. „Prin materie se înfăptuiește mântuirea mea." Materia nu este marginea cea mai îndepărtată, cea mai de jos a îndepărtării de Dumnezeu, ca în neoplatonism, și nici ceea ce este cel mai departe de spirit, de unde și ceea ce este cel mai lipsit de sfințenie. Ba, mai mult, întreaga operă de mântuire este mijlocită continuu prin materie. Astfel, materia nu este piedică în drumul spre Dumnezeu, ci, prin intrarea în relație cu taina lui Hristos, devine loc în care se mijlocește mântuirea.

În această perspectivă pozitivă cu privire la materie apare la Sfântul Ioan mai puțin clar faptul că nu orice materie este purtătoare a mântuirii în același fel. Sfântul Ioan nu face destul de clar distincția între trupul lui Hristos și celelalte realități materiale (crucea, icoanele etc.). Trupul lui Hristos pare a fi văzut la același nivel cu icoana: amândouă sunt materiale, prin amândouă acționează energia divină, harul dumnezeiesc. Sfântul Ioan scoate puțin în evidență faptul că aici există o distincție graduală care corespunde unei deosebiri de ființă. Căci trupul lui Hristos, în unirea ipostatică cu Logosul, este prin natura sa un alt mod de a fi „asemenea" cu Dumnezeu decât icoana, care este unită cu Hristos prin aceea că ea Îl reprezintă pe Hristos. Nu este întâmplător faptul că Sfântul Ioan a accentuat acest aspect surprinzător al icoanei (relația de asemănare cu modelul). Semnificativ în acest sens este textul: „Celor materiale nu le revine nici un cult pentru ele însele. Dacă însă acela pe care sunt reprezentate icoanele a fost umplut de har, atunci el primește participarea la har pe măsura credinței".[51]

Aici este exprimată foarte clar concepția Sfântului Ioan despre icoană: chipul sfânt este plin de har, așadar, într-un anume sens, el este deopotrivă purtător de duh, după cum era cel pe care chipul îl reprezintă.[52] Sfântul

Ioan vorbește aici mai mult despre harul care face posibilă icoana decât de o asemănare figurată.

În acest sens două exemple pot să clarifice această accentuare. Sfântul Ioan compară o dată sfințenia icoanei cu mantia imperială: „Fără să aibă valoare prin sine, aceasta se face vrednică de toată cinstea atunci când a atins-o împăratul“.[53] Din nou se găsește în centru problema participării, și nu relația de asemănare între model și reprezentare. Această tendință se arată și în modul în care Sfântul Ioan Damaschinul compară icoanele cu moaștele. Și unele și altele sunt pline de harul, de energia divină. Și aici, ceea ce este caracteristic icoanei, relația de asemănare, trece pe planul doi. Vom vedea că mai târziu, mari teologi ai icoanelor — Sfinții Nichifor și Teodor Studitul — vor accentua foarte puternic *relația personală* cu ceea ce a fost reprezentat.

Desigur, la Sfântul Ioan Damaschinul nu lipsește o perspectivă „mai personalistă“ cu privire la icoană. Astfel, el accentuează că icoanele sunt sfințite prin *numele* persoanelor reprezentate care sunt scrise pe icoane.[54] De aceea credinciosul care privește icoana vede în ea chiar persoana reprezentată în ea. Astfel, Sfântul Ioan adaugă aici cuvintele Mântuitorului: „Fericiți sunt ochii voștri că văd“ (Matei 13, 16). „Apoi, și noi dorim să vedem aceasta pe cât ne este cu putință.“[55] Și iarăși spune Sfântul Ioan: „Eu am văzut chipul omenesc al lui Dumnezeu și mi s-a mântuit sufletul“.[56]

Ceea ce surprinde cel mai mult probabil pe cel care citește foarte atent punctul de vedere al Sfântului Ioan Damaschinul privind cultul sfintelor icoane este *continua identificare* a icoanei cu modelul ei. Cel care privește icoana privește pe Hristos: Hristos Însuși este prezent în chipul său: „Dacă un creștin reprezintă într-o icoană pe Hristos cel răstignit și cineva îl întrebă: cine este acesta?, atunci el va răspunde: Hristos, Dumnezeul nostru, care S-a făcut om pentru noi“.[57] Teologii icoanelor de la începutul secolului IX au încercat să definească mai precis *modul* acestei identități, precum vom vedea mai jos. Cu toate deosebirile, în ceea ce privește accentuarea anumitor aspecte, prin aceasta se arată tocmai efortul comun pe care l-a depus întreaga spiritualitate a Bisericii de Răsărit: convingerea că în icoană se întâlnește Însuși Iisus Hristos.[58]

Am prezentat aici numai câteva aspecte ale învățăturii Sfântului Ioan Damaschinul referitoare la icoane, care ni s-au părut mai semnificative. Ar trebui menționate multe altele: cum ar fi distincția dintre *adorare* (*latreia*)

care se datorează numai lui Dumnezeu și venerare (*proskynêsis*) care s-a arătat numai sfinților și celor sfințite. Sfântul Ioan Damaschinul a fost primul care a făcut caz de această distincție în mod sistematic.[59] În discuțiile occidentale privind problema icoanelor, această distincție a jucat într-adevăr un rol nefericit, fiindcă amândoi termenii (*latreia și proskynêsis*) au fost traduși cu termenul de *adoratio* (adorare)[60], ceea ce a dus la multe neînțelegeri.

Sfântul Ioan a avut meritul de a arăta cu o deosebită claritate limitele pe care le are puterea imperială în problemele de credință.[61] El a avut încă un mare merit, acela că, datorită surprinzătoarei cunoașteri a tradiției, a fost capabil să adune florilegii impresionante din mărturiile patristice în favoarea icoanelor. Chiar dacă influența sa în Bizanț la început nu a fost așa de mare[62] — fapt care nu s-a datorat numai ocupării Palestinei de către Islam—, trebuie să-i fim recunoscători pentru că practica Bisericii de Răsărit de a cinsti icoanele a primit de la el o solidă fundamentare teologică. Ceilalți au putut construi mai departe pe această bază. Și chiar dacă în sistemul său există unele lipsuri, acestea sunt inerente unei asemenea prime încercări.

II. Cel de-al doilea Sinod de la Niceea (787)

Cei trei teologi a căror apărare a icoanelor am prezentat-o pe scurt aveau de-a face cu un iconoclasm încă şi mai puţin evoluat din punct de vedere teologic. Cu totul alta a fost situaţia teologilor care, după 754, au încercat să apere cultul icoanelor. Lucrarea teologică a împăratului Constantin al V-lea şi Sinodul iconoclast din 754 schimbaseră radical situaţia. Iconoclasmul are acum de partea lui argumente teologice puternice. Este surprinzător că ortodocşii au avut nevoie de atât timp să-şi dezvolte o teologie a icoanelor care să răspundă într-adevăr acestor argumente. Această lucrare teologică au îndeplinit-o mai întâi Patriarhul Nichifor (806-829) şi apoi Teodor Studitul (+826). Aceşti doi teologi au scris însă în a doua perioadă a iconoclasmului, care a început sub împăratul Leon al V-lea (813-820). Ce s-a întâmplat în partea ortodocşilor în perioada celor şaizeci de ani?

În timpul lungii şi asprei domnii a împăratului Constantin al V-lea (741-775), adepţii cultului icoanelor nu au avut nici un răgaz să se ocupe de cugetarea teologică. Prigoana apăsa greu peste ei. Episcopii erau docili faţă de împărat, dar o mare parte a călugărilor lupta cu curaj. Pentru devotamentul lor faţă de sfintele icoane mulţi dintre ei şi-au atras exilul, închisoarea, tortura şi moartea. Mărturiile despre duhul martiric din această perioadă sunt impresionante.[63]

În timp ce în Bizanţ vocea teologiei ortodoxe pare a fi stinsă, în Palestina ocupată de Islam teologii închinători la icoane pot să-şi continue lucrarea; sinoadele episcopale condamnă curentul iconoclast din Bizanţ şi călugării refugiaţi din Imperiul Bizantin incită şi mai mult zelul apărătorilor icoanelor. Lucrările scrise pentru apărarea sfintelor icoane în această perioadă provin aproape toate din spaţiul palestinian.[64] Argumentele sunt preluate în mare măsură de la Sfântul Ioan Damaschinul; la argumentele hristologice ale împăratului Constantin şi ale Sinodului din 754 nu consimte nimeni. Chiar şi atunci când, sub împăratul Leon al V-lea (775-780), persecuţia împotriva închinătorilor la icoane a mai slăbit şi, chiar când a

încetat, după moartea împăratului, nu am găsit nici un teolog bizantin care să fi acceptat tăioasa dialectică hristologică a iconoclaștilor. Cultul icoanelor a fost, desigur, restabilit prin Sinodul reunit la Niceea în 787. Din punct de vedere teologic însă lucrările sinodului nu ne dau mari satisfacții. Respingerea amănunțită a hotărârilor Sinodului iconoclast din 754[65], care, după toate aparențele, a fost compusă de însuși Patriarhului Tarasie, nu intră în detaliile hristologice ale sinodului. În locul argumentării teologice, adversarii sunt îndelung ocărâți. Argumentul *ad hominem* înlocuiește argumentul teologic. Pe de altă parte, acum am face o nedreptate sinodului dacă am aștepta de la el discuții teologice amănunțite. Un sinod nu este academie teologică. Menirea lui este aceea de a mărturisi și a prezenta credința; teologilor le revine sarcina de a interpreta această mărturisire și a o susține cu argumente.

Adevărata realizare a Sinodului de la Niceea este, așadar, textul mărturisirii de credință care a fost votat la 13 octombrie 787, cu semnăturile a 310 episcopi prezenți. Însemnătatea acestui document merge dincolo de discuțiile lipsite de importanță care îl precedaseră în timpul sinodului; cu toate acestea, este vorba de cea mai festivă și cea mai cuprinzătoare clarificare privitoare la problema icoanelor pe care a dat-o vreodată un sinod. În cele ce urmează, redăm cele mai importante fragmente ale acestei hotărâri sinodale și în încheiere le vom comenta pe scurt:

> „Hristos, Dumnezeul nostru, care ne dăruiește lumina cunoștinței Sale și care ne-a eliberat din întunericul iluziei slujirii la idoli și care a ales ca mireasă Sfânta Sa Biserică universală, care este fără pată și fără zbârcitură (Ef. 5, 27), a promis deopotrivă că El o va păstra așa. El a promis aceasta ucenicilor Săi cu cuvintele: «Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului» (Matei 28, 20). El a făcut însă această promisiune nu numai Apostolilor, ci și nouă, care credem, prin ea, în numele Său.
>
> Acum unii disprețuiesc acest dar, incitați de dușmanul cel amăgitor (satana) și s-au îndepărtat de la învățătura cea dreaptă: ei s-au pus împotriva tradiției Bisericii universale și au greșit față de Adevăr... Căci au îndrăznit să arunce din biserici podoabele (*eukosmia*) plăcute lui Dumnezeu. Da, ei acuză Sfânta Biserică, mireasa lui Hristos, dar nu fac distincție între sacru și profan și socotesc icoanele Mântuitorului și ale sfinților că sunt la fel cu chipurile zeilor, precum chi-

purile cioplite ale diabolicilor idoli. De aceea, El ne-a chemat pe toți episcopii de pretutindeni pentru ca, cu râvnă sfântă și cu porunca binecredincioșilor noștri împărați Constantin și Irina, să fie restabilită sfânta tradiție a Bisericii universale, prin proclamația noastră. În acest timp, să examinăm cu grijă și să cercetăm și să urmăm numai sensul adevărului; să nu lăsăm nimic deoparte, să nu adăugăm nimic, ci să păstrăm neschimbat tot ceea ce aparține Bisericii universale. În felul acesta, vom respecta cele prescrise de cele șase sinoade ecumenice (urmează crezul niceo-constantinopolitan și condamnarea unui întreg șir de erezii). Așadar, noi *păstrăm toate tradițiile bisericești*, așa cum ne-au fost încredințate, prin scris sau prin viu-grai, fără să le denaturăm prin inovații.

Una dintre aceste tradiții este pictarea sfintelor icoane. Fiindcă ea corespunde relatărilor Evangheliei, ne este folositor să întărim credința în adevărata și *nu închipuita* în-omenire a Cuvântului lui Dumnezeu și să ne agonisim un mare folos. Căci cele care se lămuresc împreună (Evanghelia și icoana, cuvântul și imaginea) au în mod clar aceeași semnificație. Mergem, așadar, pe calea împărătească dacă urmăm învățătura Sfinților Părinți, de Dumnezeu inspirată, și tradiția Bisericii universale, căci știm că această tradiție izvorăște de la Duhul Sfânt care se află în Biserică.

De aceea noi definim cu toată grija și precizia că semnul cinstitei și de viață făcătoarei Cruci, ca și sfintele și preacinstitele icoane care sunt confecționate din culori, din pietre de mozaic sau dintr-alt material corespunzător, icoanele Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, ale Sfintei Fecioare și Maici a Domnului, ale îngerilor și ale sfinților trebuie să fie așezate în biserici, în paraclise, pe veșmintele liturgice, pe pereți și pe plăci, în case și pe drumuri, spre slava lui Dumnezeu. Căci, cu cât privim mai des pe cei reprezentați în icoane, cu atât ne vom aduce aminte mai mult de model prin vederea chipului său; și noi le iubim și le sărutăm și le cinstim, desigur nu cu acea adorare care, după credința noastră, se cuvine numai firii dumnezeiești, ci așa precum sunt cinstite cinstita și de viață făcătoare Cruce, Sfânta Evanghelie și celelalte lucruri sfinte; de aceea, după evlaviosul obicei cel vechi, le sunt aduse spre cinstire tămâie și lumini. «Căci cinstea care este arătată chipului se înalță la model.»[66]

«Așadar, cel care cinstește icoana, în ea cinstește persoana (hypostasis) celui reprezentat în ea.»"[67]

Dintr-o definiție conciliară nu trebuie să așteptăm o discuție teologică detaliată. Textul se află pe linia definițiilor sinoadelor precedente. În mod formal, este citat simbolul celui de-al doilea sinod ecumenic (381). Textul vrea să prezinte credința Bisericii. De aici se clarifică și diversele sale accentuări.

În primul rând se găsește argumentul tradiției. Arta icoanei este parte a unui întreg pe care Biserica l-a primit ca tradiție și pe care ea trebuie să-l predea mai departe viu. O atare argumentare stârnește astăzi bănuiala de tradiționalism orb. Este vorba, firește, de cu totul altceva. Biserica primelor secole era foarte conștientă că tradiția vie a Bisericii reprezintă oarecum „mediul" prin care Duhul Sfânt lucrează în Biserică și rămâne prezent în ea. Tradiția este, oarecum, nivelul care leagă toate generațiile de credincioși de sursa istorică a credinței și ține vie și mereu prezentă această sursă. Și adversarii icoanelor argumentează invocând tradiția. Ei văd în cultul icoanelor o cădere din creștinismul autentic și curat duhovnicesc. Totuși, ei pun în joc cu aceasta o nouă înțelegere a tradiției și a Bisericii. Pentru ei, adevărata tradiție este împovărată cu falsificări târzii. În virtutea acestei interpretări, adversarii icoanelor se consideră drept înnoitorii tradiției originare. Ei recurg la acest început nefalsificat prin aceea că resping *tradiția vie* în care ei înșiși se află: tradiția unei Biserici favorabile sfintelor icoane. Cu aceasta, tradiția trăită pierde însă caracterul de „mediu" care se descoperă nou fiecărei generații. Din contră, ea ajunge la un obstacol care este depășit în primul rând printr-o referire critică la ceea ce se află dincolo de această tradiție.

Relația cu tradiția prezentă și vie devine un raport critic. O putem întâmpina mai degrabă cu neîncredere. Pentru că, dacă este falsă într-un anume punct, se pune atunci întrebarea dacă nu cumva ea este falsă și din alte puncte de vedere. Certitudinea cu privire la ce este și ce nu este de la început, cu privire la ceea ce este autentic și ceea ce este falsificat, trebuie acum căutată în cu totul altă parte decât în tradiția vie a Bisericii. Fiindcă, dacă tradiția vie, ca mediu de actualizare a ceea ce a fost la început, este respinsă, certitudinea cu privire la ceea ce a fost la început poate fi găsită numai în reconstrucția proprie a originii. Dar, ce poate fi mai nesigur, mai ipotetic, decât asemenea reconstrucții? Ele se arată de

cele mai multe ori ca proiecții ale propriilor noastre reprezentări și idei într-un timp originar ideal, dar în realitate fictiv. Cearta pentru icoane arată în mod exemplar problematica tuturor „reformelor“ care încearcă să regăsească originea „curată“ dincolo de o tradiție considerată ca fiind coruptă. Izbânda închinătorilor la icoane era deopotrivă izbânda unei precise înțelegeri a tradiției: tradiția are valoare pentru că ea este expunerea organică și vie a adevărului, de fiecare dată nouă și totuși fidelă izvorului originar.

Lângă argumentul tradiției, hotărârea sinodului (787) mai cuprinde alte câteva argumente. Acuzația că cinstirea icoanelor este închinare la idoli este respinsă prin două argumente care sunt, înainte de toate, de natură hristologică:

1) Hristos Însuși (și, prin urmare, nimeni altul, nici măcar împăratul) ne-a eliberat din întunericul slujirii la idoli.

2) Nu se poate compara icoana lui Hristos cu idolii.

Primul argument este întărit prin precizarea că icoanele nu ar avea alt scop decât cel pe care îl au și Evangheliile: acela de a vesti Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu care ne-a mântuit. Cuvântul și imaginea se sprijină reciproc, precum la om se completează văzul cu auzul.[68] Sub acest argument antropologic se conturează o bază hristologică. Prin Întrupare Cuvântul cel veșnic S-a făcut auzit în cuvântul omenesc, dar S-a arătat și în chipul omului. Ceea ce Evanghelia vestește prin cuvânt, icoana spune prin imagine. De aici se face înțeles, așadar, și cel de-al doilea argument. Fără îndoială, există paralele între mitul păgân și Evanghelia creștină.[69] La fel există asemănări între cultul zeilor și cultul creștin al icoanelor. Deosebirea constă în subiectul care corespunde acestui cult. Evanghelia și icoana au ca *subiect* pe Hristos. Sinodul poate să facă referință și la Sfântul Pavel (I Cor. 10, 20) atunci când, dimpotrivă, consideră cultul idolilor drept cult adus demonilor.

Cultul icoanelor nu poate fi idolatrie dacă se face potrivit sensului său. Apoi, pentru că el conduce inimile acelora care se roagă în fața icoanelor la adorarea prin iubire a Celui pe care-L reprezintă icoana. Sinodul citează aici un cuvânt al Sfântului Vasile, care a fost mereu reluat ca să arate sensul cinstirii icoanelor: „Cinstea care este arătată chipului merge la prototip“. La Sfântul Vasile, cuvintele acestea se găsesc în legătură cu învățătura trinitară. Aceeași cinste care este arătată împăratului și chipului său servește drept comparație pentru a explica egalitatea de natură între Tatăl și Fiul.[70] De aici s-a tras concluzia că apărătorii icoanelor au făcut pe nedrept

referință la acest text al Sfântului Vasile.[71] În realitate, comparația se potrivește de cele mai multe ori.[72] Pe această bază, se formulează cea mai importantă propoziție a hotărârii sinodale: „*Cel care cinstește icoana cinstește în ea persoana celui reprezentat în ea*". În icoană se cinstește *persoana* celui reprezentat. Aceste afirmații par de la sine înțelese. Par atât de simple și totuși în ele se află cheia pentru dezlegarea complicatei dialectici hristologice a adversarilor sfintelor icoane. Sinodul a pregătit doar această cheie. El a avut nevoie de marea lucrare teologică a unui Nichifor, a unui Teodor Studitul ca să deschidă cu această cheie și ușa spre o teologie a icoanelor mai elaborată. Capitolul următor al acestei cărți va fi consacrat acestei teologii. Înainte însă de aceasta, vom mai prezenta câteva referințe la definiția Sinodului din 787.

Sinodul pune icoanele în același rând cu Sfânta Cruce și alte obiecte sfinte. Acestea împreună, fac un întreg: frumoasa podoabă (*eukosmia*) a casei lui Dumnezeu. Cel care leapădă icoana sau o distruge a pierdut îndată și respectul pentru celelalte obiecte sfinte. Dimpotrivă, închinarea (*proskynêsis*) la sfintele icoane este parte a acelui respect care este datorat în general lucrurilor sfinte. Semnele exterioare ale acestui respect sunt legitime.

În definiția sinodului există o anumită rezervă. Nu se vorbește deloc despre sfințenia icoanelor și despre faptul că ele sunt pline de har și nu este argumentată cu necesitatea icoanelor, după cum au făcut de multe ori teologii apărători ai icoanelor, ci numai cu ideea de utilitate. Sinodul se mulțumește cu referințe la legitimitatea icoanelor. Arta icoanelor este desemnată ca *una* aparținând tradiției Bisericii. Această încorporare a icoanelor în marele întreg al tradiției vii, *scrise sau nescrise*, a Bisericii relativizează pe de o parte problema reprezentărilor, pe de altă parte însă clarifică faptul că iconoclasmul înseamnă mai mult decât respingerea pur și simplu a unui detaliu nesemnificativ. În fine, în disputa cu privire la icoane este vorba despre credința creștină, în totalitatea ei.

III. Apogeul teologiei icoanelor

Timpul favorabil sfintelor icoane nu a putut dura prea mult. Sub împăratul Leon al V-lea Armeanul (813-820) mişcarea iconoclastă s-a aprins din nou. Abia în 843 Ortodoxia, favorabilă sfintelor icoane, a biruit definitiv. Sinodul iconoclast din 815, pe care l-a convocat împăratul Leon, a putut să numere printre susţinători numai pe Ioan Gramaticul, care, fără îndoială, era printre cele mai cultivate personalităţi ale acelei vremi.[73] Teologii din această vreme sunt, desigur, altfel decât cei din anul 754; ei sunt în tabăra favorabilă sfintelor icoane. Acum s-au distins dintre ei două personalităţi: Nichifor şi Teodor Studitul. Scrierile lor cu privire la sfintele icoane sunt printre cele mai bune din ceea ce Biserica primelor secole a elaborat pe marginea acestei probleme.

1. Patriarhul Nichifor al Constantinopolului (750-829)[74]

Sfântul Nichifor a venit relativ devreme în contact cu iconoclasmul. Ca laic participase la Sinodul din 787, în calitate de reprezentant al împăratului. Ca episcop, ca şi sfântul său înaintaş Gherman, a refuzat să se supună ideilor religios-politice ale împăratului atunci când acesta, în anul 813, a început din nou să dea frâu liber iconoclasmului. În anul 815, Sfântul Nichifor a ales exilul, ca odinioară Sfântul Gherman, unde a rămas până la moartea sa (829). Lipsurile exilului nu l-au împiedicat să scrie fără osteneală împotriva iconoclasmului. Pornind de la cele mai importante mărturii patristice la care făceau referinţă adversarii icoanelor, Sfântul Nichifor respinge cuvânt cu cuvânt scrierile care contestau cultul icoanelor, plecând de la argumentele patristice ale lui Eusebiu, Epifanie, Macarie Magnes[75], ca şi scrierile împăratului Constantin al V-lea[76] şi ale Sinodului din 815.[77] Nu putem să prezentăm aici întreaga învăţătură despre icoane a Sfântului Nichifor. De altfel, multe din cele spuse de el pot fi găsite deja la înaintaşii săi. Ne limităm la expunerile hristologice în care, pentru prima dată, este încercată o serioasă controversă cu argumentele împăratului Constantin al V-lea şi ale sinodului său din anul 754.

a. „A circumscrie" şi „a picta" — o clarificare conceptuală

Eusebiu din Cezareea formulase în mod exemplar programul hristologic al iconoclasmului. După el, este imposibil să pictăm chipul lui Hristos pentru că firea umană a lui Hristos a fost luminată şi îndumnezeită în mod desăvârşit. Eusebiu vorbeşte despre o totală transformare a „formei robului" în „forma lui Dumnezeu". După Sinodul din Calcedon, după mărturisirea cu privire la unitatea *neamestecată* a firilor divină şi umană în Hristos, nu s-a mai putut argumenta în felul lui Eusebiu. A trebuit să se găsească o nouă formulare care să nu iasă din liniile hristologiei post-calcedoniene.

Potrivit mărturiei comune a Sfântului Nichifor şi a Sfântului Teodor Studitul, iconoclaştii au găsit această nouă formulă în conceptul de „necircumscriere" (*aperigrapsia*). Sfântul Nichifor spune că: „Ei au construit acest concept ca pe un turn greu de cucerit, ridicat împotriva dreptcredincioşilor".[78] După acelaşi autor, împăratul Constantin a născocit această formulă „ca pe un instrument potrivit voinţei sale fără Dumnezeu".[79] Într-adevăr, Constantin al V-lea, fundamentându-se pe formulările lui Eusebiu, spunea:

> „Tu (iconodulule) spui că (pe icoană) *redai* pe Hristos, aşa cum a fost El înaintea Patimilor şi Învierii Sale. Ce spui însă după Învierea Sa? Aici lucrurile stau cu totul altfel: acum trupul lui Hristos S-a făcut netrecător şi a moştenit nemurirea. Unde rămâne deci ceea ce poate să fie redat în icoană? Cum S-ar lăsa descris ceea ce a venit la ucenici prin uşile încuiate şi nu este limitat de nimic?".[80]

Aceasta înseamnă că împăratul Constantin a învăţat că firea umană a lui Hristos este „indescriptibilă"? Desigur, el a admis aceasta pentru firea umană preaslăvită a lui Hristos. Este mai puţin clar însă dacă a afirmat acelaşi lucru şi pentru forma de existenţă pământească a lui Hristos, cu toate că spune despre ea ceva.[81] Aceasta ar întări suspiciunea că hristologia împăratului a fost influenţată puternic de monofizitism. Autorii tomosului sinodal din 754, care s-au ostenit să corecteze afirmaţiile neortodoxe ale împăratului, au evitat cu grijă să spună undeva că firea umană a lui Hristos este descriptibilă. Dar ei au evitat deopotrivă şi afirmaţiile contradictorii.[82] Discuţia cu privire la imposibilitatea ca Hristos să fie circumscris rămâne neclară şi echivocă. Şi astfel ea se potriveşte mai bine ca lozincă împotriva cultului icoanelor.

Sfântul Nichifor are meritul de a fi arătat imprecizia folosirii acestui concept. El porneşte aici de la întrebarea dacă îngerii, care sunt nevăzuţi, pot fi reprezentaţi în icoane. Iconoclaştii resping acest lucru pentru că îngerii sunt „necircumscrişi". Ca un bun logician, Sfântul Nichifor precizează mai întâi că nu este vorba de problema dacă îngerii sunt „circumscrişi" (*perigraphontai*) sau nu, ci dacă pot fi „scrişi" şi dacă pot fi pictaţi (*graphontai*).[83] „Bastionul" iconoclaştilor se întemeiază pe confuzia de cuvinte. „A picta", „a desena" nu este acelaşi lucru cu „a circumscrie". Jocul de cuvinte pe care-l foloseau iconoclaştii duce la eroare. Faptul că amândouă acţiunile pot fi desemnate cu acelaşi cuvânt nu înseamnă că în felul acesta se înţelege acelaşi lucru. Sfântul Nichifor examinează acum cele două concepte. Sensul primordial al cuvântului *graphé* este „a scrie", „a grava", „a zgâria". De aici sunt deduse cele două activităţi desemnate cu acest concept: „a scrie" şi „a picta", activitatea *logografului* şi a *zografului*, a „scriitorului de cuvinte" şi a „scriitorului de viaţă", precum sună în limba greacă denumirile evidente date poetului şi pictorului.[84] Cu totul altfel este sensul cuvântului *perigraphê*:

> „Poate să fie «circumscris» ceva după loc, după timp, după început sau după înţelegere... Este «circumscris» după timp şi după început ceea ce a început să existe în timp. În acest sens se spune că şi îngerii sau sufletul omului sunt «circumscrise»... Ceea ce este înţeles cu mintea şi cu cunoaşterea este «circumscris» prin înţelegere... Este «necircumscris» numai cel care nu are nimic comun cu acestea".[85]

Clarificarea conceptuală este gata să dea ajutor. Întrebarea dacă se poate sau este voie să se picteze este clar deosebită de întrebarea dacă şi în ce măsură este „circumscris" ceva. Într-o anumită privinţă, toată existenţa creată este „circumscrisă", adică limitată, redusă în limitele finitudinii. Aceasta este valabil chiar şi pentru suflet, care este duhovnicesc şi nevăzut, care nu poate fi pictat ca atare.

b. Chipul ca relaţie de asemănare

Acum Sfântul Nichifor poate să formuleze mai precis conceptul de chip şi să-l asigure împotriva confuziilor. *Graphê*, tabloul, chipul cuiva, se defineşte prin relaţia de asemănare cu modelul. Dar chipul este deosebit de ceea ce el reprezintă. La rândul ei, realitatea reprezentată este altceva de-

cât tabloul, chipul acesteia. Nu tot același lucru este și cu *perigraphê* – „circumscrierea" sau „descrierea". Aceasta este o însușire care este totdeauna inseparabilă de realitatea căreia îi aparține, care o deține. Omul, spre exemplu, este totdeauna în timp și în spațiu; însușirea de a fi „circumscris" îl caracterizează întotdeauna. Această însușire nu are de-a face nici cu asemănarea, nici cu neasemănarea, ea nu are o formă proprie, precum are chipul, ea este o caracteristică abstractă a existenței finite. De aceea este absurd să se afirme (așa cum fac iconoclaștii) că pictarea unei persoane o „circumscrie" pe aceasta chiar și atunci când, dimpotrivă, *circumscrierea*, adică însușirea de a fi finit, este o condiție prealabilă pentru ca cineva să poată fi pictat.[86] Numai Dumnezeu, ca Cel cu desăvârșire „necircumscris", este și Cel cu totul de nereprezentat.

Confuzia voită dintre *graphê* și *perigraphê* pe care au făcut-o adversarii icoanelor se bazează, după cum arată Sfântul Nichifor, pe o înțelegere mitică a noțiunii de chip: chipul trebuie să fie o definiție precisă a modelului, așadar nu-l poate reprezenta numai în forma sa exterioară, ci, în mod necesar, trebuie să-l și „circumscrie". În chip trebuie să fie „închisă" toată realitatea celui reprezentat. Nu se poate contesta nici faptul că anumite practici din cadrul cultului icoanelor lasă să se bănuiască o asemenea înțelegere. Ca să excludă posibilitatea unei asemenea identificări mitice dintre chip și model, Sfântul Nichifor introduce noțiunea de separare între chipul natural și cel artistic, pe care Sfântul Ioan Damaschinul n-o pusese încă în joc. Icoana este în mod evident un chip artistic. Ea imită natura, dar nu este de aceeași natură cu modelul.[87] Și pornind de aici, Sfântul Nichifor definește *chipul artistic* în felul următor:

> „Chipul este asemenea cu modelul și, prin asemănare, exprimă întregul chip văzut al celui pe care îl reprezintă, dar rămâne deosebit prin fire de acesta pentru faptul că are altă materie. Sau: chipul artistic este o imitare a modelului și copia acestuia; el este însă deosebit de model prin diferența existentă între firile celor doi... Căci, dacă nu se deosebește cu nimic de model, nu este chip, ci însuși modelul".[88]

Sfântul Ioan Damaschinul arătase deja că noțiunea de chip deține un element care o diferențiază de model.[89] Totuși, el nu spusese că este vorba de o diferență de ființă. Fiindcă el nu făcea distincția dintre chipul natural și cel artistic, vedea diferența înainte de toate ca pe o distribuire gra-

duală a participării chipului la firea modelului. Acum Sfântul Nichifor poate să arate mult mai clar că icoana, ca chip artistic, prin natura ei, este diferită de model. Și Sfântul Nichifor găsește instrumentul conceptual în *categoriile aristotelice*; el definește chipul artistic, icoana, cu categoria de *relație*, de *raport*[90]:

> „Chipul aparține categoriei de relație (*pros ti*) căci chipul este totdeauna chipul unui model. Nimeni nu poate numi „chip" ceva care nu are nici o relație (cu un model). Căci chipul și modelul aparțin unul altuia și chiar dacă vreodată modelul dispare, nu va dispărea totuși relația. Așa ceva se poate întâmpla, spre exemplu, cu Tatăl și cu Fiul. Căci, dacă acela se îndepărtează, el rămâne totuși prezent datorită *asemănării*, amintirii sau formei care arată chipul său. Astfel, relația rămâne, fără a fi prejudiciată de timp".[91]

Chipul este întru totul relațional. Sfântul Nichifor nu mai fundamentează caracteristicile chipului artistic pe ideea de participare la ființă, cum făcuse Sfântul Ioan Damaschinul, ci numai pe relația de asemănare.* S-a spus mereu că învățătura despre icoane a Bisericii Ortodoxe se întemeiază pe învățătura platonică despre model și reprezentare, despre tip și arhetip. Dacă aceasta este valabilă într-un anume sens pentru Sfântul Ioan Damaschinul, mai ales chiar pentru iconoclaști, ea nu se găsește însă la Sfântul Nichifor.[92]

Datorită categoriilor gândirii aristotelice, Sfântul Nichifor poate într-o anumită măsură să „demistifice" chipul, să-i repartizeze locul său precis și, cu aceasta, să depășească exagerata identificare dintre chip și model, în care atât iconoclaștii cât și iconodulii se încurcaseră destul de mult. Pe baza realismului său aristotelic, Sfântul Nichifor reușește să definească mai precis ceea ce constituie în mod formal icoana:

> „Asemănarea este o anumită relație care se găsește întotdeauna între doi poli: între ceea ce este asemănător și realitatea cu care acesta este asemenea. Aceste două realități sunt unite și legate prin aceeași înfățișare, chiar și atunci când ele sunt deosebite după firea lor. Și chiar atunci când amândouă (chip și model) sunt două realități diferite, după fire ele *nu* sunt *cineva* și *altcineva*, ci una și aceeași. Căci prin reprezentarea aspectului original primim cunoașterea celui reprezentat și, în această reprezentare, putem privi *persoana* celui pictat".[93]

* În felul acesta, nu se va putea niciodată concepe că chipul ar circumscrie modelul.

Și Sfântul Nichifor admite, așadar, o oarecare identitate între chip și model. Totuși, aceasta nu este nici identitate de ființă, nici identitate de participare la ființă, ci o identitate de chip, de înfățișare, de asemănare. Chipul și modelul se pun de acord în faptul că amândouă înfățișează aceeași persoană. De aceea, Sfântul Nichifor respinge ideea că alegoriile reprezintă icoane în sensul precis al cuvântului* (spre exemplu, alegoriile virtuților)[94]: „Dacă nu putem vedea pe cineva, nu vom putea nici să-l pictăm". Aici Sfântul Nichifor preia punctul de vedere de la care plecase împăratul Constantin al V-lea, după care orice icoană este chipul unei persoane, care este forma vizibilă a unui om. Sinodul din Niceea (787) stabilise și el același lucru. Spiritele se separau însă atunci când era vorba să se tragă concluziile din această simplă constatare. Putem, oare, reprezenta persoana lui Hristos precum reprezentăm oricare altă persoană? Sau persoana Sa divino-umană nu poate fi reprezentată? Sfântul Nichifor a acționat și în această privință, aducând clarificări și acestei probleme hristologice.

c. *Realismul hristologic al Sfântului Nichifor*

Argumentul de căpetenie al iconoclaștilor, luat de la Eusebiu din Cezareea, sună în felul următor: taina lui Hristos transcende tot ceea ce poate fi cuprins în vreun fel în imagine. După Eusebiu, Hristos cel transfigurat rupe toate limitele trupului omenesc și pământesc. Împăratul Constantin al V-lea reia aceeași idee atunci când spune despre trupul transfigurat al lui Hristos că S-a făcut nu numai netrecător, ci și de „necircumscris". Împotriva acestei argumentări, Sfântul Nichifor se vede obligat să invoce câteva date hristologice fundamentale. Pornind de la textele Evangheliilor, el arată că trupul lui Hristos cel înviat a păstrat negreșit și însușirea de a fi „circumscris". Chiar faptul că Cel înviat intră prin ușile încuiate dovedește că trupul Său păstrează mereu un mod de aparență mărginit și posibil să fie „circumscris", chiar dacă el de acum înainte nu mai este supus stricăciunii.[96]

Sfântul Nichifor constată că în concepția lui Constantin există încă o greșeală de izvoare. Împăratul Constantin pare, ca și Eusebiu, să deducă din aceeași sursă atât coruptibilitatea, cât și faptul că trupul lui Hristos este de „necircumscris" — și anume din urmările căderii în păcat. Dimpotrivă, Sfântul Nichifor amintește faptul că trebuie să distingem însușirile care,

---

* Și aceasta, pentru faptul că o reprezentare alegorică nu înfățișează un model care a putut sau care poate fi văzut, ci este rodul imaginației.

de la origine, definesc firea omenească de cele care au pătruns „din afară“ după aceea, prin neascultarea omului: faptul de a fi circumscris, acela de a fi văzut, ca și corporalitatea aparțin primei categorii; dimpotrivă, stricăciunea și moartea aparțin celei de-a doua categorii. Domnul, Creatorul firii umane, nu al morții acesteia, S-a făcut *om* ca să-l elibereze pe om de moarte și nu de firea sa.[97] Aici se vede toată raza de acțiune a iconoclasmului:

> „Nu avea nevoie trupul de necorporalitate ca să devină apoi și el de «necircumscris». Fiindcă omul nu fusese creat fără trup și trupul nu i-a fost adăugat după aceea din cauza păcatului... Căci în Hristos natura umană a fost reînnoită și păstrată și, cu toate că trupul asumat de Dumnezeu a fost în întregime îndumnezeit, transformat și încoronat cu podoabe de negrăit, a devenit duhovnicesc și, depășind orice greutate materială și pământească, nu încetează totuși să fie trup; rămânând totuși trup — oricum ar fi el —, va rămâne totuși «circumscris». Căci calitatea de a fi «circumscris» nu a venit «din afară» și prin păcat, după cum este cazul cu păcatul și celelalte patimi, ci ea este inerentă trupului: ea este, dacă aș putea spune așa, condiția trupului, definirea sa și rațiunea sa esențială“.[98]

La Constantin și la iconoclaști, „circumscrierea“ și cu ea corporalitatea ca atare sunt aduse primejdios de aproape de urmările păcatului, așa încât mântuirea este înțeleasă nu numai ca eliberarea de corupția păcatului, ci și de condiția corporală. Nichifor a văzut aici cu claritate înrudirea spirituală cu acea gândire pe care o stabilea deja iconoclasmul lui Eusebiu, adică cu gândirea origenistă, pentru care condiția trupească este o urmare a păcatului. Împotriva tuturor precizărilor „platonice“ cu privire la condiția trupească, Nichifor accentuează realitatea specială, pozitivă, înălțătoare a trupului, care este fundamentată în ultimă analiză pe principiul ontologic al Creației. Fiecare creatură are rațiunea ei de a fi (*logos*) proprie și constantă. „Ideile divine“ garantează menținerea tuturor lucrurilor în constituția lor reală, ca și cum toate lucrurile ar exista în mod originar în Dumnezeu. Dacă ceva care aparține constituției ființiale a unei firi se schimbă, atunci nu mai este vorba de aceeași fire.[99] În cazul în care se ia în serios această înțelegere teologică simplă referitoare la creație, atunci se pune mereu sub semnul întrebării discuția despre totala schimbare a firii umane a lui Hristos. Nichifor arată în mod clar pericolele unui mod metaforic de discuție care pe cât sună de bine, pe atât este de imprecis.

Înarmat cu întregul arsenal al logicii aristotelice, Nichifor atacă formula lui Eusebiu: „Forma robului este totalmente transformată în lumina Sa inefabilă și de negrăit, lumină care se potrivește lui Dumnezeu Cuvântul".[100] Despre ce gen de schimbare este vorba de fapt aici? Este ea oare accidentală din punct de vedere calitativ sau cantitativ? Atunci nu ar fi o transformare „totală", după cum afirmă Eusebiu. Este această transformare ființială? Schimbare ființială înseamnă însă devenire și trecere. În acest caz, firea umană a lui Hristos ar fi fost pieritoare. Și în ce lumină a trebuit să fie schimbată? Este această lumină o substanță care subzistă în ea însăși? Dacă da, ce fel de substanță? După Sfântul Grigorie de Nazianz, îngerii sunt numai „o lumină secundă" care își are originea în „prima lumină" care este Dumnezeu. Așadar, această lumină nu pot fi îngerii. Este ea, oare, o substanță divină? În acest caz, ea ar putea fi numai ființa lui Dumnezeu. Dar atunci firea umană a lui Hristos ar intra întru totul în firea lui Dumnezeu. Sau lumina aceasta este o calitate care-și primește ființa dintr-alta? În acest caz, ea ar fi o emanație dintr-o substanță. Or, dacă ar fi substanță sau calitate, dacă forma omenească este transformată într-o asemenea lumină, atunci trupul lui Hristos va pierde rațiunea Sa de a fi, va pierde propria Sa natură.[101]

În spatele acestei dispute scolastice, care arată în mod clar că și în teologia bizantină există ceva asemănător scolasticii, se află întreaga gravitate a problemei care duce direct la concepția despre creație și mântuire. Înrudirea iconoclasmului cu teologia lui Eusebiu reiese de aici în mod clar. Materia, trupul, firea ca întreg sunt depreciate. Ideea oarecum vagă a unei înrudiri a materiei întunecate cu „lumina cea inefabilă" ascundea această depreciere. În iconoclasm, acest lucru iese în evidență în mod clar. Nichifor se găsește pe linia marii tradiții a capadocienilor și a Sfântului Maxim Mărturisitorul atunci când opune tradiției „platonizante" a îndumnezeirii omului — anularea a ceea ce este inferior în ceea ce este superior, în care inferiorul nu este altceva decât umbra superiorului — un „aristotelism creștin" sau, mai precis, un „calcedonism" care și-a găsit expresia în mărturisirea de credință de la Calcedon:

> „Așadar, se va spune că firile nu sunt înnoite în taina lui Hristos? Ei bine, *ele sunt înnoite, dar nu schimbate*. Una este schimbarea, alta este înnoirea. Prima înseamnă stricăciune și dezintegrare a rațiunilor fundamentale (*logos*) potrivit cărora existau cele două firi. A doua se referă la modul de a fi (*tropos*) al realității".[102]

Nichifor se referă aici la distincția dintre rațiunea de a fi a unui lucru (*logos*) și modul de a fi (*tropos*), care este deja întâlnită la Sfântul Maxim Mărturisitorul. Nu firea primește schimbarea, ci modul de existență al ei primește înnoirea. Îndumnezeirea omului, scopul ultim al creației, nu poate consta în dezintegrarea sau desființarea acestei creații. Paradoxul constă în faptul că în Hristos firea noastră omenească poate să fie îndumnezeită fără să înceteze să fie „trup și sânge omenesc". Icoana care arată pe Hristos în chipul Său omenesc este o ultimă garanție, un mod de pecetluire a acestei credințe.

d. O „hristologie nestoriană"?

Nichifor a apărat în modul cel mai hotărâtor mai ales realitatea proprie firii umane a lui Hristos[103] și, cu ea, realitatea creată. A accentuat el oare distincția între firea divină și cea umană în detrimentul unirii ipostatice în Hristos? Uneori i s-a imputat o tendință „nestoriană" care se referă cel puțin la unitatea persoanei lui Hristos.[104] I se cuvine acest reproș? Dacă da, atunci cât de mult prejudiciază acesta teologia icoanelor pe care Nichifor a profesat-o?

Am citat mai sus un text (nota 93) în care Nichifor spunea în mod clar că icoana arată *persoana* celui reprezentat. În cazul icoanei lui Hristos, persoana reprezentată este, oare, persoana dumnezeiască a Fiului celui veșnic? Arată icoana persoana dumnezeiască? În mod uimitor, la Nichifor acest aspect joacă un rol foarte puțin important. Și este cu atât mai surprinzător cu cât împăratul Constantin, a cărui scriere Nichifor o discută cuvânt cu cuvânt și o respinge, pune exact problema posibilității de reprezentare a persoanei în centrul argumentelor sale împotriva icoanelor. Dar să-l auzim pe însuși Nichifor. În prima sa lucrare scrisă împotriva împăratului Constantin, el este de acord cu reproșul împăratului, pentru care icoana separa unitatea persoanei lui Hristos pentru că ea ar reprezenta pe Hristos numai ca om, dimpotrivă, ea nu ar putea reprezenta dumnezeirea Sa și, prin urmare, separa în Hristos firea umană și firea divină. Nichifor răspundea la aceasta astfel:

> „Pe icoană nu este pus în joc numai aspectul văzut al firii umane a lui Hristos..., ci și Logosul Însuși, chiar dacă El nu este «circumscris» (cu firea Sa umană), nici reprezentat pe icoană așa cum este în propria Sa fire; căci El este nevăzut și întru totul simplu; dar, pentru că

este Unul și inseparabil după persoană[105], prin icoană este chemată și amintirea Logosului".[106]

Nu putem afirma că acest text ar risipi întru totul bănuiala menționată mai sus. Ce înțelege Nichifor atunci când spune că pe icoană Logosul este „pus în joc" și că „este chemat spre aducere-aminte"? Desigur, înseamnă că, după *firea Sa divină*, Logosul rămâne „inexprimabil", dar, în acest caz, nu am putea spune că, în calitate de *persoană*, prin Întrupare, El S-a făcut văzut, palpabil și vizibil? *Persoana* Dumnezeu-Omului (a lui Hristos) este în același timp și „inexprimabilă" și „exprimabilă"? Nichifor pare că nu vede acest aspect al lucrurilor.[107] Desigur, el cunoaște noțiunea de „ipostas compus", adică de „persoană".[108] Totuși, el nu o tratează nicăieri ca pe o temă importantă pentru problema icoanelor. Întreaga lui osteneală merge în sensul de a arăta că *firea umană* a lui Hristos poate fi descrisă/exprimată și, prin urmare, ea poate fi reprezentată în icoană.[109] Dacă vorbește de *forma* (*charaktêr*) lui Hristos pe care o reproduce icoana, atunci el vorbește de *charaktêr* (trăsăturile caracteristice, forma) vieții Sale, a firii Sale omenești.[110] Totuși, nu *aceasta* este problema pe care o ridicase împăratul Constantin. Aceasta este mult mai complicată: putem reprezenta o persoană (și icoanele reprezintă întotdeauna numai *persoane*, nu naturi, fie ele și abstracte!) care nu este numai persoană omenească, ci Însuși Fiul cel veșnic care S-a făcut om? Prin faptul că în cele din urmă Nichifor ocolește această întrebare, răspunsul său la aporiile hristologice ale iconoclaștilor rămâne la jumătatea drumului.

„Tendința nestoriană" a marelui patriarh rămâne, firește, în limitele Ortodoxiei. Din grija pentru sensul indisolubil și statornic al firii umane a lui Hristos, Nichifor a accentuat distincția celor două firi în Hristos oarecum prea unilateral. Aceasta i-a schimbat chiar și punctul de vedere în ceea ce privește centrul propriu-zis al teologiei icoanei: taina *persoanei divino-umane* a lui Hristos. Abia cu Sfântul Teodor Studitul, cel mai însemnat și în același timp ultimul dintre marii apărători ai icoanelor, teologia icoanelor reușește să primească o interpretare echilibrată și în același timp profundă.

2. *Sfântul Teodor Studitul (759-826)*

„Cel ce este nevăzut se face văzut"[111]: acesta este paradoxul Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Pe acest paradox, Sfântul Teodor, starețul marii mă-

năstiri Studion din Constantinopol, a construit întreaga sa teologie a icoanei. El este mai puțin logician, mai puțin sistematic decât Nichifor. Pentru aceasta teologia sa cu privire la sfintele icoane s-a concentrat cu tărie pe dovezi pur teologice: pe taina persoanei lui Hristos.[112] Prezentând cele mai importante puncte ale teologiei icoanei la Sfântul Teodor, ca ultima etapă a itinerariului nostru de-a lungul câtorva secole de evoluție a doctrinei hristologice, ne întâlnim încă o dată, ca într-o *Coda*, marile teme ale lucrării noastre.

a. Icoana — chip al persoanei

„Cel nevăzut se face văzut"; aceasta înseamnă că Logosul cel veșnic al Tatălui S-a arătat ochilor noștri muritori. Noi am văzut, așadar, *persoana* Fiului lui Dumnezeu sau, ca să ne exprimăm în limbaj teologic, ipostasul Cuvântului (Logosului). Teodor Studitul a construit întreaga sa teologie a icoanei în această perspectivă. El remarcă faptul că: *„Icoana cuiva nu reprezintă firea, ci persoana aceluia"*[113]* și astfel el va fi primul care va reuși să dea o clarificare echilibrată din punct de vedere teologic acestei constatări fundamentale, întâlnită frecvent de-a lungul perioadei iconoclaste.[114] Teodor clarifică astfel principiul său:

> „Așadar, cum ar putea reprezenta cineva o ființă dacă aceasta nu este văzută în mod concret într-o persoană? Petru, spre exemplu, nu este reprezentat pe icoană întrucât el este o ființă înzestrată cu rațiune muritoare, înzestrată cu inteligență și cu putere de înțelegere. Căci aceasta o arată nu numai Petru, ci și Pavel, și Ioan, și toți ceilalți care aparțin aceleiași specii. Dar Petru este pictat mai degrabă datorită acelor însușiri personale pe care le are în mod specific, pe lângă cele generale ale definiției de om, cum ar fi: nasul încovoiat, părul creț, tenul plăcut, frumusețea ochilor sau orice altceva caracteristic propriei lui înfățișări, care-l distinge de ceilalți indivizi ai speciei umane".[115]

Icoana este totdeauna chipul unei *persoane*. Însă ce se întâmplă dacă această persoană este o persoană divină, Fiul cel veșnic al lui Dumnezeu? Hristos este o persoană ca oricare alt om? Poate ființa Sa personală să fie

* De reținut că în limba greacă cuvântul „prosôpon" înseamnă în același timp „față" și „persoană".

numărată în rândul indivizilor speciei umane? În această privință, Sfântul Teodor face referință la o obiecție a iconoclaștilor, pe care n-o găsim în altă parte, dar care are toate șansele să fie autentică. Ei spun că, într-adevăr, Hristos a asumat firea umană în ipostasul Său propriu, dar dacă această fire umană nu a fost una particularizată, o fire specifică, această fire nu a însemnat un anume om, ci omul în înțeles general.[116] Dacă Hristos ar fi asumat deci firea umană comună, nu ar fi avut o fire umană individuală. Prin urmare, nici firea umană a lui Hristos — spune argumentul iconoclast — nu ar mai putea fi „circumscrisă". Acest argument dă posibilitatea lui Teodor să stabilească mai precis relația dintre icoană și persoană:

> „Ceea ce este comun subzistă numai în indivizi, ca de exemplu firea omenească a lui Petru, a lui Pavel și a celorlalți indivizi ai speciei umane. Dacă indivizii nu există, atunci nu va exista vreo fire umană generală".[117]

Pentru Sfântul Teodor are valoare, într-un sens pur aristotelic, faptul că noțiunea generală nu are subzistență decât în indivizii concreți. În contrast cu platonismul, pentru el umanitatea o constituie indivizii concreți care există într-adevăr, în timp ce conceptul general nu există decât în mod conceptual-abstract:

> „Ceea ce este comun este văzut cu intelectul și cu puterea de înțelegere; ceea ce este specific, dimpotrivă, poate fi văzut cu ochii care văd cele sensibile."[118]

Dar icoana nu reține decât ceea ce poate fi văzut dintr-un om, deci ceea ce-i este propriu acestuia, ceea ce îl distinge ca om concret de alt om. Aplicarea acestui raționament la raportul dintre natură și persoană reiese din textul:

> „Când zic «om», eu indic ființa comună. Când adaug «acesta», indic persoana, adică existența subzistentă a ceea ce a fost numit, prin urmare «ceea ce-i aparține și poate fi descris» și care se constituie din proprietăți specifice prin care el se deosebește de alți indivizi care aparțin aceleiași firi".[119]

Teodor definește, așadar, „persoana" în funcție de două aspecte: pe de o parte, ea este „o existență autonomă", pe de altă parte, ea este definită prin însușiri precise. Mai clar decât Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Teodor vede diferența dar și convergența acestor două aspecte: cel mijlocit prin fire și cel mijlocit prin cunoaștere. După aspectul firii, persoana tre-

buie să devină „o subzistență" precisă; după aspectul cunoașterii putem recunoaște persoana numai după proprietățile caracteristice individuale.[120] Teologia icoanelor se interesează în mod înțelept înainte de toate de aspectul cunoașterii persoanei. Ultimul fundament al existenței persoanei, subzistența sa, existența sa proprie, poate fi recunoscută numai indirect, prin manifestările persoanei, prin însușirile și particularitățile sale. Icoana răspunde unei asemenea cunoașteri a persoanei. Desigur, merită să arătăm mai departe că numai acceptarea acestui ultim fundament ființial al persoanei poate să susțină și să fundamenteze manifestările după care poate fi recunoscută persoana. Acest lucru l-a arătat Sfântul Teodor Studitul în modul cel mai clar în comparație cu ceilalți teologi. Așadar, el răspunde iconoclaștilor astfel:

> „Dacă Hristos a asumat în mod paradoxal un trup în propria Sa persoană, dar, după cum ziceți voi, nu un trup particularizat care nu ar semnifica *pe cineva anume*, ci omul în general, cum ar subzista acesta în El?... Căci în Hristos nu există nici o fire umană dacă aceasta nu subzistă în El ca într-o persoană concretă cu existență proprie. În caz contrar, Întruparea ar fi avut loc într-un mod fictiv, în așa fel încât n-am putea nici să-L atingem, nici să-L reprezentăm prin culori variate: aceasta înseamnă însă a gândi maniheic".[121]

Dacă Hristos ar fi asumat numai ființa umană comună, atunci El ar fi putut fi cunoscut ca om numai spiritual-conceptual.[122] Desigur, Hristos a asumat și firea umană comună, dar, pentru că aceasta există totdeauna numai în mod concret în indivizi, și Hristos este om adevărat numai dacă firea Sa umană există ca ceva concret și individual.[123] Ce constituie însă această fire umană individuală a lui Hristos? Ce o caracterizează? Sfântul Teodor își însușește aici aproape cuvânt cu cuvânt analiza atât de profundă pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul a făcut-o raportului existent între persoană și natură:

> „Hristos este, așadar, unul dintre noi, chiar dacă este Dumnezeu, El care este Unul din Treime, unde este distinct față de Tatăl și de Duhul Sfânt prin însușirea de Fiu, așa precum pe pământ El este distinct față de toți oamenii prin însușirile personale (ipostatice)".[124]

Însușirile ipostatice prin care se distinge Iisus din Nazaret de ceilalți oameni sunt „însușirile personale". Totuși, despre care persoană este

Aici este punctul de pornire. Iconoclaștii spun că fiecare icoană

reprezintă o persoană; fiindcă Hristos este o persoană divină, nimeni nu ar putea aşadar să-L descrie. Dacă cineva face totuşi aceasta, introduce în Hristos o a doua persoană, pur omenească şi descriptibilă (reprezentabilă prin icoană). Teodor răspunde la acest argument artificial prin aceea că prezintă pe scurt spre aducere aminte învăţătura Bisericii cu privire la „persoana compusă" a lui Hristos, care a fost dezvoltată la încheierea celui de-al V-lea sinod ecumenic (553):

> Dacă am spune că trupul asumat de Cuvântul avea un ipostas propriu, am susţine argumentul iconoclaştilor. Dar noi urmăm credinţa Bisericii şi mărturisim că ipostasul Cuvântului a devenit ipostasul comun al celor două firi şi că El a enipostaziat firea umană cu proprietăţile care o disting de alţii din aceeaşi specie. Pentru aceasta, noi numim pe bună dreptate singurul şi acelaşi ipostas al Cuvântului «necircumscris» după firea Sa dumnezeiască, dar «circumscris» după firea noastră: aceasta, nesubzistând într-o persoană care ar subzista pentru sine şi care ar fi în ea însăşi «circumscrisă», în afara ipostasului Cuvântului, ci care are subzistenţa Sa în acest ipostas (într-adevăr, nu există natură fără ipostas) şi în ipostasul Cuvântului ea este contemplată şi circumscrisă ca într-un individ".[125]

Stareţul mănăstirii Studion aplică aici pentru învăţătura despre icoane ceea ce Sfântul Maxim Mărturisitorul formulase deja la nivel general, într-un limbaj dens şi precis, pentru raporturile dintre persoană şi fiinţă în Hristos. Persoana Cuvântului celui veşnic, prin faptul că asumă trupul, devine ea însăşi purtătoarea şi izvorul unei existenţe omeneşti în individualitatea ei neschimbabilă. Altfel spus, chiar în trăsăturile care-L definesc pe Iisus drept acest om concret, persoana dumnezeiască se face văzută. Paradoxul Întrupării constă în aceea că persoana divină a Cuvântului celui veşnic S-a făcut „văzută" („circumscribilă") în trăsăturile personale ale feţei lui Iisus.

Împăratul Constantin avusese, aşadar, dreptate când spunea că icoana lui Hristos „ar circumscrie" Cuvântul cel veşnic al lui Dumnezeu; dar el a respins icoana pe nedrept pentru că, în faptul că S-a făcut trup, Cuvântul lui Dumnezeu S-a „circumscris", S-a limitat, S-a „micşorat" pe El Însuşi (după o expresie pe care Părinţii Bisericii au utilizat-o cu plăcere) atât de mult, încât El a putut să se exprime şi să se comunice într-o individualitate omenească, ba mai mult, această existenţă omenească individuală a devenit

existența Sa proprie. Acesta este paradoxul credinței în Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. Această credință, potrivit căreia persoana divină a Fiului celui veșnic S-a făcut văzută în individualitatea omenească a lui Iisus din Nazaret, este repetată insistent de Sfântul Teodor:

> „Persoana lui Hristos este «circumscrisă» nu după dumnezeire, pe care nimeni n-a văzut-o vreodată, ci după firea umană, care în persoana (Fiului) s-a făcut văzută ca fire umană individuală".[126]

Spre deosebire de Nichifor, Sfântul Teodor nu trage o puternică linie de demarcație între *perigraphê* (descriere) și *graphê* (scriere), între „a circumscrie" și „a picta". Iconoclaștii aveau oarecare dreptate atunci când vedeau o legătură strânsă între aceste două concepte. Ei văzuseră corect atunci când spuneau că a picta pe cineva înseamnă a-l „circumscrie" într-un anume sens. Întrebarea hotărâtoare era, de fapt, aceea pe care o pusese Constantin al V-lea: poate picta cineva persoana lui Hristos? Și el avea deopotrivă dreptate când prezenta „circumscrierea" Sa drept motiv pentru reprezentarea Lui și în icoană. Mulțumită învățăturii lui fundamentale cu privire la persoana „compusă" a lui Hristos, Sfântul Teodor Studitul a putut să descopere în modul cel mai clar cu putință punctul de pornire al teoriei iconoclaste: o înțelegere insuficientă, respectiv o rea înțelegere a noțiunii de persoană.[127]

b. Icoana — un loc al prezenței personale

Nichifor a accentuat în mod exagerat distincția și neidentitatea dintre icoană și model. Cu aceasta — în limitele elementelor comune iconodulilor — el prezintă punctul opus față de Sfântul Ioan Damaschinul care nu face o separație între natură și chipul zugrăvit și apropie cât mai mult posibil de prototip icoana ca purtătoare de har. Sfântul Teodor Studitul ocupă o poziție de mijloc între cele două extreme. Clara sa învățătură hristologică referitoare la persoană îi permite să arate în mod echilibrat și convingător sensul în care se poate vorbi de prezența în icoană a persoanei reprezentate:

> „Prototipul nu este în icoană după ființă, altfel icoana ar fi numită și ea prototip și, în mod invers, prototipul ar fi numit icoană. Aceasta ar fi însă absurd, pentru că fiecare natură (cea a modelului și cea a icoanei) are definiția sa proprie; prototipul este deci în icoană din cauza asemănării persoanei".[128]

Sfântul Teodor merge până acolo încât spune că Hristos și icoana au același ipostas:

> „În icoana lui Hristos nu există alt ipostas decât persoana lui Hristos. Ba, mai mult, este însăși persoana lui Hristos, adică trăsăturile lui definitorii (*charaktêr*) care apar prin forma chipului său și de aceea este cinstită".[129]

Modelul este într-adevăr prezent în icoană, dar este vorba de o prezență personală, relațională. Numai aici se află minunea icoanei. Cu aceasta, Sfântul Teodor corectează o anumită tendință îngrijorătoare (am constatat acest mod de a vedea lucrurile la Sfântul Ioan Damaschinul) care considera icoanele ca atare, în materialitatea lor, într-un anume fel purtătoare de har, „ca și cum ar fi în ele însele un fel de Dumnezeu sau o putere, din care cauză ar trebui cinstite" (după cum caracterizează Sinodul din Trient această tendință).[130] Sfântul Teodor nu șovăie să corecteze foarte energic acest punct de vedere atunci când arată în această privință că Dumnezeu, prin natura Sa, nu este în icoană mai mult sau mai puțin prezent decât în altă bucată de lemn:

> „În icoană nu este prezentă firea trupului reprezentat, ci numai relația (*schesis*). Cu atât mai puțin nu este dumnezeirea cea care nu poate fi reprezentată în vreun fel în icoană... nu mai mult decât atunci când ea este prezentă în umbra pe care o lasă trupul lui Hristos. Căci unde ar fi absentă dumnezeirea atunci când vorbim de cele raționale sau de cele neraționale, de ființele însuflețite sau neînsuflețite? Desigur, ea este mai mult sau mai puțin prezentă, după analogia naturilor care o primesc. Dacă cineva spune deci că dumnezeirea este prezentă și în icoană în acest fel, nu este greșit. Și aceasta este valabil și pentru simbolul crucii și pentru celelalte obiecte sacre. Firește, icoana nu are nici o legătură de natură cu dumnezeirea (aceasta nu este valabil nici măcar pentru trupul lui Hristos cel îndumnezeit!), ci numai o participare relațională, căci toate aceste lucruri (icoana, crucea etc.) participă la Dumnezeu prin har și cinstire".[131]

Ca să arate că sfințenia icoanei se constituie la nivelul relației dintre chip și arhetip și sfințenia icoanei ca atare nu este garantată de natura materiei, Sfântul Teodor se referă la un obicei pe care l-au utilizat deja ca argument Leontie de Neapole și Patriarhul Gherman: dacă icoana s-a uzat și

chipul zugrăvit pe ea (*charaktêr*) s-a șters, este arsă fără vreo teamă, ca un lemn care nu va mai fi util pe viitor.[132] Dacă icoana, prin materialul din care e confecționată, ar fi o prezență plină de har, atunci nu am îndrăzni s-o ardem. Ar fi un fel de moaște. Spre deosebire de Sfântul Ioan Damaschin, care pune icoana pe același nivel cu sfintele moaște, Sfântul Teodor Studitul fundamentează sfințenia icoanei pe trăsăturile care definesc chipul reprezentat în ea (*charaktêr*). Ca să clarifice acest mod de prezență, Sfântul Teodor recurge la imaginea peceții și a amprentei pe care o lasă aceasta:

> „Să luăm, spre exemplu, un inel pe care e gravat chipul împăratului pe care-l imprimăm în ceară, în smoală sau în argilă. Pecetea rămâne în mod neschimbat aceeași în fiecare dintre cele trei forme de materie, care, la rândul lor, se deosebesc între ele. Pecetea va putea rămâne aceeași, întotdeauna aceeași, numai dacă nu intră în vreo legătură cu diversele materiale, ci rămâne în inelul cu pecetea separat de materialele în care ea este imprimată. Tot așa este și cu asemănarea lui Hristos. Chiar dacă ea este gravată în diverse materiale, totuși nu intră în vreo legătură cu materia în care este configurată, ba mai mult, rămâne în persoana lui Hristos căreia îi aparține în chip propriu".[133]

Aceasta nu înseamnă că materia ar fi în vreun fel desconsiderată. Sfântul Teodor accentuează propria ei valoare.[134] Dar el respinge orice sacralizare a materiei care ar ridica icoana la nivelul vreunei Sfinte Taine. În Sfintele Taine materia însăși primește o putere tămăduitoare și sfințitoare. Pâinea euharistică este într-adevăr Trupul lui Hristos, nu este chipul Acestuia. Apa Botezului primește putere sfințitoare prin Sfântul Duh. Dimpotrivă, lemnul icoanei nu devine în același mod mijloc al harului. Desigur, și icoana sfințește, dar nu în felul în care face aceasta o Sfântă Taină, ci prin ***relația intențională*** pe care o face posibilă cu persoana reprezentată. Această distincție iese și mai bine în evidență atunci când Sfântul Teodor expune în ce mod putem spune că icoana lui Hristos este Hristos Însuși:

> „Dacă luăm în considerare pe Hristos și icoana în funcție de firea lor, constatăm că una este Hristos și, de fiecare dată, ceva fundamental deosebit icoana Sa. Dimpotrivă, între amândouă, din punct de vedere al relației, există identitate. Și atunci când luăm în considerare natura icoanei, ceea ce vedem nu numim «Hristos», nici «chip al lui Hristos», ci «lemn», «culori», «aur», «argint» sau altul dintre mate-

rialele înrudite. Dar atunci când ne referim la chipul persoanei reprezentate, atunci numim icoana «Hristos» sau «chipul lui Hristos» datorită relației (chipului cu Hristos)".[135]

De aici și importanța denumirii corecte a icoanei. Numele celui reprezentat trebuie să fie scris totdeauna pe icoană. Numele de pe icoană are scopul de a mijloci o relație personală cu cel al cărui nume se află pe icoană. Scrierea numelui pe icoană, după o anumită concepție din acea vreme, reprezintă sfințirea propriu-zisă a icoanei.[136] Pentru aceasta, Sfântul Teodor Studitul cere ca pe icoană să nu se scrie „chipul lui Hristos", ci „Hristos", pentru că în icoană vedem de fapt pe Hristos, persoana Sa.[137] Și aceasta nu în sensul că între Hristos și icoana Sa ar exista vreo „unire ipostatică", ci fiindcă între icoană și persoana lui Hristos există o relație de asemănare intențională, chiar și atunci când asemănarea este foarte slabă din cauza lipsei de îndemânare a iconografului.

c. Privire la icoană sau privire duhovnicească?

Ultima remarcă nu arată oare cât de problematică este această perspectivă a icoanei? Cât de puține icoane sunt, din punct de vedere artistic, atât de reușite încât să ajute într-adevăr relația cu persoana reprezentată și nu să împiedice o asemenea relație? Și chiar cele mai reușite tablouri sunt pur și simplu numai tablouri și nepotrivite câtuși de puțin cu modelul. Nu au oare iconoclaștii dreptate când se opun cu putere unei asemenea nepotriviri? Ba, mai mult: în cele din urmă, nu este totuși vorba de o biruință a lumii tablourilor? Scopul final nu este, oare, o privire fără reprezentări, curat duhovnicească? De-a lungul celor cinci secole de hristologie pe care le-am străbătut, ne-am întâlnit nu o dată cu această întrebare. Din punct de vedere spiritual-duhovnicesc, ea este strâns legată de *origenism.* Nu e de mirare că o atare problemă a fost dezbătută în mod repetat într-o așa de mare și însemnată mănăstire, cum a fost cea al cărei stareț a fost Sfântul Teodor. Viața contemplativă, ființa și modelele de contemplație stau în centrul învățăturii duhovnicești pe care Sfântul Teodor o oferea ucenicilor Săi.[139] *Ce loc primește, așadar, icoana în viața contemplativă?* Este ea oare numai o concesie făcută slăbiciunii omenești a celor care nu au ajuns prea departe pe drumul contemplării?

Dacă citim câteva texte ale Sfântului Teodor, mai ales pe acelea în care el vorbeşte „*dionysiastikôs*"[140], adică în care se referă la Dionisie Pseudo-Areopagitul, vom avea impresia că însuşi Sfântul Teodor ţine la acest punct de vedere. Căci, după Dionisie, icoanele nu au alt sens decât acela de a ne înălţa pe cât va fi posibil în contemplarea duhovnicească.[141] În acest sens, Sfântul Teodor spune următoarele:

> „Ce ar fi mai util şi mai anagogic decât icoana? Ea este într-adevăr reflectarea adevăratei vederi şi, pentru a face o comparaţie, ea este ca lumina lunii în raport cu lumina soarelui".[142]

În acest text icoana este văzută ca umbra unei realităţi superioare. Icoana trimite dincolo de ea la o realitate despre care ea dă numai o slabă idee. Rugăciunea în duh şi-n adevăr cere o anumită depăşire a materiei, „fiindcă duhul poate să se înalţe la Dumnezeu".[143] Sfântul Teodor se referă şi la faptul că nu este suficient să privim icoanele numai cu ochii trupeşti. În acest mod putem să vedem din persoana reprezentată numai înfăţişarea exterioară, nu putem însă să o vedem pe ea însăşi ca persoană. Şi nu totdeauna ne stau icoanele la îndemână. Toate acestea cer „ca noi să cinstim pe Hristos şi duhovniceşte, fără icoane".[144]

Aceste consideraţii nu vin, oare, să limiteze în mod semnificativ importanţa icoanei? Există mai ales texte, ca cel de mai sus, care dau mereu prilejul ca învăţătura Sfântului Teodor referitoare la icoane să fie considerată ca platonică.[145] Acolo unde tabloul are numai un sens anagogic produce o depreciere a lumii tabloului în favoarea „adevăratei realităţi", imaginea nu va mai fi decât o reflectare palidă a acesteia. În acest caz tabloul nu va avea altă valoare decât aceea de a fi considerat o realitate esenţialmente nedesăvârşită.[146]

Ar fi însă o greşeală enormă dacă s-ar vrea ca Sfântul Teodor Studitul să fie pus pe această linie spiritual-istorică. Fără îndoială, icoana are pentru el o funcţie „anagogică". Totuşi, contemplarea duhovnicească spre care ea ne conduce nu are alt obiect decât Cel reprezentate de icoana însăşi: Cuvântul lui Dumnezeu făcut om. *Exact aici*, Sfântul Teodor Studitul se îndepărtează în mod clar de concepţia platonică referitoare la tablou; ***aici se găseşte deopotrivă şi punctul decisiv*** în întreaga controversă cu adversarii icoanelor, de la Eusebiu la Constantin al V-lea.

> „Deci, dacă cineva poate spune: «Dacă pot să mă închin la Hristos cu mintea, este de prisos să-L cinstesc în icoană», trebuie să ştie că

prin asemenea afirmație el tăgăduiește și închinarea cu mintea. Căci, dacă cu mintea sa el nu-L vede pe Hristos șezând la dreapta Tatălui în chip omenesc, atunci el nu-I aduce nici un fel de închinare. Dimpotrivă, el neagă că Însuși Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om. Or, icoana Sa este dovada de netăgăduit a faptului că Logosul cel veșnic S-a făcut asemenea oamenilor."[147]

Nu este suficient să ne limităm numai la vederea fizică a icoanei. Prin ea, icoana ne trimite dincolo de ea. Cu toate acestea, perspectiva în care este privită icoana lui Hristos este profund diferită de cea platonică. Imaginea sensibilă nu trimite la o realitate întru totul inteligibilă, ci la una eshatologică, la Domnul cel Înviat, care a fost înălțat la „dreapta Tatălui" cu trupul Său preaslăvit. Icoana nu este nedesăvârșită pentru că aparține unei realități materiale văzute, deoarece Hristos Însuși aparține acestei realități și încă în trupul Său cel preaslăvit. Ea este nedesăvârșită pentru că nu este decât *chipul* lui Hristos. Am dori însă să spunem ca Apostolii: „Am văzut pe Domnul" (Ioan 20, 25). Noi vrem să-L vedem nu numai în icoana Sa, ci pe El Însuși *în persoană*. De aceea, nu trebuie să rămânem numai la ceea ce ține de icoană, cu atât mai puțin la o contemplare pur spirituală. Cinstirea icoanelor se face în chip duhovnicesc. În reprezentarea văzută a lui Hristos este cinstită duhovnicește Taina Sa. Abia în lumea viitoare vom privi pe Hristos Însuși.[148] Întruparea Fiului lui Dumnezeu este o dovadă a faptului că scopul ultim al contemplării creștine nu poate fi numai o contemplare pur intelectuală: „Dacă contemplarea pur intelectuală ar fi fost suficientă în sine, ar fi fost suficient ca Fiul lui Dumnezeu să vină la noi numai în acest mod".[149] Însă acum Hristos ni S-a arătat în trup (I Tim. 3, 16). Întruparea Sa nu este o etapă care ar trebui depășită. Contemplarea creștină nu poate deci pretinde să treacă pe lângă ceea ce Dumnezeu Însuși a înfăptuit pentru a veni la noi:

> „Icoana pictată este pentru noi o lumină sfântă, o amintire mântuitoare pentru că ea ne arată pe Hristos în nașterea Sa, botezat, săvârșind minuni, răstignit, îngropat, înviat, înălțându-Se la cer. În toate acestea, noi nu ne înșelăm ca și cum toate acestea nu ar fi avut loc, căci vederea se adaugă contemplării minții și prin amândouă este întărită credința noastră în taina iconomiei".[150]

Aici ne întâlnim cu necesitatea existențială a cultului icoanelor. Icoana nu este o concesie făcută „slăbiciunii" umane. Ea este înrădăcinată în firea

omului pe care Cuvântul lui Dumnezeu a asumat-o pentru totdeauna în faptul că S-a făcut om. De aceea vederea şi contemplarea nu se exclud. Desigur, egumenul de la Studion nu se temea să-şi înveţe ucenicii că nu trebuie să dispreţuiască nici reprezentarea, nici imaginaţia.

> „Imaginaţia este una din cele cinci puteri ale sufletului. Ea este un fel de chip, căci amândouă (chipul şi imaginaţia) sunt reprezentări. De aceea, chipul care se aseamănă cu imaginaţia nu poate fi inutil. Dacă imaginaţia ar fi inutilă, atunci ea ar fi o parte inutilă din firea umană! Şi ar fi inutile şi celelalte puteri ale sufletului: simţurile, opinia, înţelegerea, raţiunea. Astfel, o privire raţională şi clară a firii umane, oricât de aproximativă ar fi ea, ne arată că nu trebuie nesocotite chipul şi imaginaţia."[151]

Imaginaţia nu este rea, ea este o facultate a firii umane. De aceea, ea nu trebuie să fie înlăturată încet-încet de pe drumul contemplării (cum învaţă tradiţia evagriană), căci ea are nevoie numai de curăţire, ca şi celelalte puteri ale sufletului. Şi imaginaţia este curăţită desigur, dar nu atunci când nu este folosită, ci atunci când este determinată din ce în ce mai mult de conţinuturi sfinte. Aici ar trebui să ne însuşim tradiţia experienţei monastice despre permanenta aducere-aminte de Dumnezeu drept cale de curăţire a patimilor. Sfântul Teodor a acordat un loc foarte important gândului la Dumnezeu în învăţăturile sale.[152] Icoana joacă aici un rol esenţial. Privirea frecventă a sfintelor icoane curăţeşte imaginaţia ca şi ascultarea asiduă a cuvântului lui Dumnezeu. Precum au făcut mulţi autori înainte de el, Sfântul Teodor insistă pe paralelismul dintre auz şi vedere:

> „Întipăreşte-ţi pe Hristos în inimă, acolo unde El locuieşte deja; dacă citeşti despre El într-o carte sau Îl priveşti într-o icoană, El are să ilumineze cugetarea ta, ca să-L cunoşti îndoit prin cele două căi de percepere, prin intermediul simţurilor. Astfel, tu vei vedea cu ochii ceea ce ai învăţat prin cuvânt. Cel care aude şi vede în acest fel, în fiinţa sa totul va fi umplut cu lauda lui Dumnezeu".[153]

În Biserică nu există două clase de credincioşi: credincioşii „mai simpli", care nu pot încă să renunţe la imagini, fiindcă ei ar cugeta încă „trupeşte", şi creştinii duhovniceşti „mai desăvârşiţi", care nu ar mai avea nevoie de asemenea cârje. Sfântul Teodor critică cu asprime „această stupidă împărţire în două părţi inegale"[154], care, în cadrul unicului popor al lui Dumnezeu cu preoţie împărătească, nu mai are vreun loc. Unui episcop —

citat de Teodor fără să-i dea numele[155] —care vrea să lase icoanele pentru poporul neînvățat, el neavând nevoie de ele, Sfântul Teodor îi obiectează spunând: „Oricât de desăvârşit ar fi el (episcopul) și chiar dacă e împodobit cu demnitatea apostolică, el are nevoie de cartea Evangheliei și, deopotrivă, de expresia pictată a acestei Evanghelii. Căci amândouă sunt la fel și merită aceeași cinstire".[156]

Această distincție între creştinii „mai simpli" și cei „mai luminați" este o amenințare constantă pentru credința creştină. Pretenția iconoclasmului că, odată cu el „a răsărit lumina pentru creştinii care s-au afundat în întunericul necunoştinței"[157], trebuia să ducă în mod inevitabil la o atare împărțire. Sfântul Teodor Studitul opune acestei pretenții smerenia „care imită pe Dumnezeu".[158] Numai smerenia lui Dumnezeu care a luat chip de rob pentru propriile Sale creaturi poate evita astfel de disensiuni. Sfântul Teodor Studitul era convins că, în definitiv, în spatele iconoclasmului se află refuzul acestei smerenii a lui Dumnezeu.

d. Icoana — pecete a kenozei lui Dumnezeu

„A picta pe Hristos cu forme materiale înseamnă a-L micşora și a-L umili."[159] Iconoclaştii se tem că o abordare prea materială, grosieră, a tainei lui Hristos ar putea profana transcendența Sa. Nu trebuie ca din această teamă să fim nevoiți să respingem cu uşurință seriozitatea religioasă și puritatea morală, cum s-a întâmplat în toiul luptei duse de apărătorii icoanelor. Desigur, curentul iconoclast care străbate întreaga epocă patristică a contribuit la faptul că închinarea la sfintele icoane a fost mereu curățită de anumite exagerări. Aceasta a obligat pe apărătorii sfintelor icoane ca, înainte de toate, să clarifice și să precizeze fundamentele lor teologice. Curentul iconoclast amintește mereu faptul că între taina transcendentă și mijloacele noastre de expresie există o distanță de netrecut. Cel care se apropie de Dumnezeul cel nevăzut aude fără încetare chemarea: „Scoate-ți încălțămintea, căci locul pe care-l calci este sfânt" (Ex. 3, 5); după cum va spune și Sfântul Apostol Petru: „Ieşi de la mine, Doamne, căci sunt om păcătos" (Luca 5, 8).

Acest puternic simțământ al transcendenței lui Dumnezeu impresionează totdeauna atunci când avem de-a face cu mişcarea iconoclastă. Dar trebuie spus că mai există și altceva decât această transcendență față de care

iconoclaştii se instituie ei înşişi apărători. Oare Arie, în numele acestei transcendenţe absolute, nu refuză să-l recunoască pe Hristos ca Fiu de aceeaşi fiinţă cu Tatăl? Biserica nu a încetat niciodată să mărturisească o transcendenţă mult mai mare, paradoxală: cea a unui Dumnezeu care poate să se micşoreze pe Sine Însuşi, „să ia chip de rob" şi să Se facă asemenea cu propria Sa creatură. Cum ar putea fi înjosire a slavei lui Dumnezeu faptul că acum este reprezentat în icoană Fiul lui Dumnezeu care S-a făcut om?

> „Ceea ce tu consideri ca nepotrivit şi vulgar este de fapt potrivit cu Dumnezeu şi sublim, dacă priveşti din partea măreţiei tainei. Nu este într-adevăr o slavă pentru cei superiori de a se coborî, precum pentru cei mici este ruşinoasă tendinţa de mărire? Tot aşa este şi cu Hristos: rămânând în propria mărire a dumnezeirii Sale, preaslăvită şi de necircumscris din punct de vedere material, El îşi găseşte slavă în sublima Sa coborâre până în a fi circumscris din punct de vedere material de propriul Său Trup. El S-a făcut materie, adică trup, El, care a creat Universul. Şi nu Îi este ruşine că S-a făcut El Însuşi ceea ce a asumat (trup) şi să fie chiar numit aşa."[160]

Hristos Însuşi face legătura între transcendenţa Sa şi micimea noastră. Micşorarea Sa de bunăvoie ne descoperă o măreţie care este mai mare decât toate reprezentările pe care ni le putem face noi cu privire la mărirea Sa. Sfântul Teodor mai spune:

> „Cum ar putea fi coborârea Sa la noi ceva liber consimţit dacă ar fi ceva ruşinos? Ceea ce este de bunăvoie, este şi vrednic de cinste; Lui nu i se potriveşte ruşinea celui lipsit de libertate".[161]
>
> „Dacă Hristos S-a făcut sărac pentru noi, cum n-ar putea fi în El vizibile semnele sărăciei Sale, cum ar fi culoarea, simţul tactil, trupul? Prin toate şi în toate acestea El poate fi «circumscris». Cel care nu mărturiseşte aceasta distruge iconomia Cuvântului celui veşnic."[162]

Icoana ne ridică privirea spre chipul celui care, cu toate că este Dumnezeu, a asumat trăsăturile unei existenţe individuale. Icoana lui Hristos ne arată că ne putem apropia fără teamă de Mântuitorul.[163] Prin contemplarea icoanei Mântuitorului vom fi pătrunşi de taina curăţitoare şi sfinţitoare a Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Pentru aceasta, icoana este „cel mai evident semn al iconomiei mântuirii".[164]

Concluzii

Încheiem aici cercetarea noastră privind fundamentele teologice ale artei icoanei. Este momentul să facem un bilanț a ceea ce am expus și să creăm o perspectivă.

Trecerea noastră prin marile etape ale teologiei primelor șapte sinoade ecumenice, de la primul la cel de-al doilea sinod de la Niceea, ne-a întărit în convingerea pe care Sfântul Teodor Studitul a exprimat-o deja: cel care respinge în principiu icoana respinge în cele din urmă și taina Întrupării Cuvântului.[1] Disputa iconoclastă nu a fost de la început o dispută determinată de idei estetice, ci de concepții teologice și hristologice. Acest fapt clarifică foarte bine, cel puțin în parte, de ce în întreaga literatură din acea vreme, pro sau contra icoanelor, nu există nici o discuție cu privire la problemele de ordin estetic sau de teoria artei.[2] Astăzi ne-am aștepta mult mai mult la asemenea discuții, decât la dezbaterile teologice nesfârșite ale iconoclasmului bizantin. Nu se punea pe vremea aceea problema artei ca atare. Era vorba de limitele utilizării artei. În Bizanț, adversarii icoanelor voiau să păstreze arta numai în domeniul profan, în domeniul religios arta ar fi trebuit să fie numai decorativă, cel mult narativă, dar nicidecum sacrală.[3] Iconoclasmul era o formă de secularizare a artei, care era socotită prea păgână[4] ca să mai poată fi „creștinată". Chiar și activitatea artiștilor era socotită prea profană ca să poată fi inclusă în domeniul sacral. Un rezultat evident al cercetării noastre, este faptul că amândouă partidele încercau să fundamenteze punctul lor de vedere pe o anumită concepție despre taina lui Hristos. În final, îndrăznim să afirmăm că există o strânsă legătură între concepția artistică și concepția teandrică a tainei lui Hristos. Întruparea a schimbat nu numai modul de cunoaștere a lui Dumnezeu, ea a schimbat deopotrivă și modul în care omul privește lumea, pe el însuși, faptele sale în lume. Chiar și activitatea artiștilor a fost cuprinsă de puterea de atracție a acestei taine.[5] Dacă Hristos a venit să înnoiască omul întreg, să-l modeleze după chipul Său, atunci se înțelege că privirea, sensibilitatea, puterea creatoare a artistului sunt incluse în această nouă modelare.

rea de a limita arta numai la domeniul profan apare ca o criză profundă a viziunii teandrice cu privire la om și la lume. Și invers, consimțământul pentru simbioza dintre artă și cult, dintre icoană și credință, se arată ca un consimțământ pentru misterul divino-uman. Căci amândouă, arta și cultul, au comun faptul că rezultă din întâlnirea dintre cer și pământ, dintre adevărul divin și cel uman, și această întâlnire reînvie totdeauna. Arta și cultul sunt deopotrivă expresia infinitului în sărăcia gesturilor și a formelor. Aceasta a fost, desigur, totdeauna așa. Toate religiile au fost și focare de dezvoltare ale artei și afirmația lui S. Freud, după care religia exprimă în fond nevroza omenirii, nu infirmă nimic din cele spuse.

Ceea ce în toate religiile este bănuit, deformat sau trăit în mod clar găsește împlinirea sa nelămurită într-un *chip omenesc*. Fața, ochii, vocea, înfățișarea unui om, a Dumnezeului-Om, așa credem noi, fără a putea să înțelegem aceasta, a devenit cel mai propriu Cuvânt al lui Dumnezeu, gestul Său cel mai personal, înfățișarea Sa.

Arta veche bisericească, precum am văzut, trăiește dintr-o meditare statornică asupra acestui mister teandric. Marea dezvoltare a artei bizantine, după terminarea disputei iconoclaste (843), constituie în istoria artei o contopire unică în felul său a reușitei artistice excepționale și a expresiei religioase. Până și în tehnica picturii, stilul și mijlocul de expresie în arta icoanei din Biserica răsăriteană oferă o contemplare prin icoană a dumnezeirii în om și a firii umane în Dumnezeu.[6]

Ar fi interesant să se cerceteze și cu privire la alte epoci și direcții de stil dacă și în ce sens este posibil să se stabilească o relație asemănătoare între creația artistică și angajarea teologică. Are, spre exemplu, vreo legătură înstrăinarea crescândă dintre Biserică și artă care se poate vedea în Occident de la Renaștere încoace, cu concomitenta derivă de la taina divino-umană?[7] Noul și, în parte, foarte radicalul iconoclasm reaprins în vremea Reformei are vreo legătură cu mutarea de accent în înțelegerea tainei lui Hristos?[8] Și ar trebui cercetat dacă spumoasa putere creatoare a barocului nu a fost cumva o nouă încercare și un mod cu totul nou de a se ajunge din nou la o sinteză „divino-umană“ în care au primit dreptul de a exista toate posibilitățile de expresie artistică în sânul Bisericii și al cultului, în care apare înfrățită toată frumusețea pământului cu frumusețea cerului.

Dar cum stau lucrurile astăzi? Raportul dintre Biserică și artă nu a fost niciodată atât de tensionat sau, mai rău, atât de inexistent ca astăzi. Ar fi

inutil să socotim vina și s-o punem în părți corespunzătoare pe seama Bisericii sau a artei. Este vorba de o nouă capacitate de a vedea și de a auzi, de o nouă sensibilizare pentru ceea ce e tainic. Biserica nu ajunge din nou în spațiul artei prin indiscreția voită a modernității, ci printr-un simț treaz pentru Taina teandrică. Într-o Biserică care, în cultul ei, în viața ei, trăiește din evlavia profundă pentru ceea ce este tainic, își va găsi spațiul vital numai o artă care nu este împinsă de la spate de mania succesului.[10] Fascinația provocată astăzi de icoane este un semn în acest sens. Aici este ceva mai mult decât nostalgie. Este dorul după frumusețea curată și sinceră care se oglindește în icoane. Firește, nu ne referim la faptul că reînsuflețirea vechii arte a icoanei *este calea* de a se ajunge la o nouă artă sacră[11], chiar dacă ea poate fi *o cale* și, adesea, frumoasă. Mulți artiști care au o sensibilitate adâncă pentru taina Luminii inefabile nu îndrăznesc să reprezinte în mod direct chipul Mântuitorului și, cu toate acestea, operele lor, adesea, sunt dovezi emoționante pentru taina divino-umană. Această timiditate, această evlavie sunt, într-un anume fel, o purificare necesară după secole de artă creștină, care probabil a uitat să se sfiască în fața acestei taine. Și chipul omului nu a fost în nici un secol atât de denaturat, atât de disprețuit ca în secolul nostru. Reținerea artiștilor este o mărturie și în această privință.

O dovadă în acest sens, făcută într-un mod cu totul deosebit și surprinzător, este însă și chipul care a ieșit în evidență la cumpăna acestui secol și care, în mijlocul epocii noastre, inundată de imagine și totuși săracă din punct de vedere artistic, ne arată cu o precizie nebănuită fața desfigurată, lovită și totuși inefabil de sublimă a Celui răstignit. Atunci când, în anul 1898, Secundo Pia fotografia pentru prima dată giulgiul de la Torino, în lumea științifică abia mai credea cineva în autenticitatea acestei relicve. Când Pia a developat plăcile sale fotografice, el a fost primul om care a văzut că pe negativul filmului său a apărut chipul inimitabil și tainic; când s-a făcut copierea pe hârtia fotografică a acestui negativ, cu ea s-a făcut vizibil chipul de pe giulgiu.

Cercetările mereu mai exacte care s-au făcut de atunci încoace (dintre care cele fundamentale în 1978)[12] nu au dezlegat enigma giulgiului. Ele au interzis însă pentru totdeauna să se mai spună că imaginea de pe giulgiu ar fi un fals. Nici un singur indiciu nu exclude ideea că omul de pe giulgiu este Iisus, dimpotrivă, multe indicii sunt în favoarea acestui lucru;

nimeni nu a putut să lămurească până acum cum s-a produs chipul de pe giulgiu. El ar putea fi un semn pentru vremea noastră: acest chip ne-a fost dat chiar în zilele noastre, chipul Celui răstignit, care în moarte face să fie respectată slava Sa indestructibilă; prin acest chip al Celui mort, care s-a realizat într-un mod inexplicabil, avem probabil un semn că în El viața a biruit moartea, că Cel înviat a voit să ne lase pe pământ urma biruinței Sale asupra morții[15], amprenta chipului Său, chipul Dumnezeului făcut om.

Prescurtări

BKV: Bibliothek der Kirchenväter, Kempten-München, 1913 și urm.
GCS: Griechische Christliche Schrifststeller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig, Berlin, 1897 și urm.
JTS.: Journal of Theological Studies, New Series, 1949 și urm.
Mansi: J.D. Mansi, Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florentz, 1759 și urm.
PG: J.P. Migne, Patrologiae cursus, series graeca, Paris, 1857 și urm.
PL: J.P. Migne, Patrologiae cursus, series latina, Paris, 1844 și urm.
SC: Sources chrétiennes, Paris, 1941 și urm.
TRE.: Theologische Realenzyklopädie, Berlin, New York, 1977 și urm.

Note

Partea I

Capitolul I

1. Cf. articolului „Arianismus“ în T.R.E, vol. 3, 692-719.
2. Deuteronom 6, 4; cf. Ilarie de Pictavium (P.L. 10, 108 A) și Atanasie (PG 26, 39 C).
3. PG 26, 708 D.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, 705 D.
6. *Ibid.*, 708 C; cf. 709 A.
7. *Ibid.*, 705 C — 708 A.
8. *Ibid.*, eodem loco.
9. *Ibid.*, 709 A și 709 C — 712 A.
10. Scrisoarea către Eusebiu din Nicomidia, în *Athanasius Werke*, ed. H.O. Opitz, II, 3, 5; cf. PG 26, 57 C.
11. PG 26, 21 A.
12. *Ibid.*, 709 BC.
13. *Ibid.*, 705 D.
14. *Ibid.*, 708 AB; trad. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche (Iisus Hristos în credința Bisericii)*, vol. I, Freiburg, 1979, 373.
15. Scrisoare către Eusebiu, *op. cit.*, II, 3, 5.
16. PG 26, 708 C.
17. *Ibid.*, 708 B.
18. „Dumnezeu domnește peste El (Hristos), căci El este Dumnezeul Său și mai înainte de El“ (PG 26, 709 C).
19. Cf. *ibid.*, 709 B.
20. După Atanasie, arienii învățau că Logosul a fost creat de Dumnezeu ca mijlocitor, pentru că Dumnezeu vedea că ființele finite nu erau în stare să participe direct la El. PG 26, 200 A; cf. PG 25, 437 A.
21. Pentru hristologia lui Atanasie a se vedea capitolul corespunzător din Grillmeier (A.14), (460-479 și nota 14).
22. PG 26, 60 BC.
23. *Ibid.*, 56 A.

24. *Ibid.*, 328 AB.
25. PG 25, 93 C.
26. PG 26, 784 B.
27. *Ibid.*, 756 C.
28. Or. XXX, (Teol. IV), 20 (PG 36, 129 BC); trad. J. Barbel, Sf. Grigorie de Nazianz, *Die fünf theologischen Reden* (*Cele cinci cuvântări teologice*), Düsseldorf, 1963, 211-213.
29. PG 26, 332; citat după cel de-al II-lea Sinod din Niceea (Mansi 13, 68 DE) și după Teodor Studitul (PG 99, 360 B); cf. PG 25, 24 C.
30. *Glaube, Gnosis und Mysterium (Credință, cunoaștere și mister)*, în „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", 1941, 245.
31. Cf. A. Stange, *Das Frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels*, Köln, 450, 80-87.
32. Vezi F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, IV, Aufl., 241.
33. Cf. Th. de Regnon, *Etudes sur la Sainte Trinité*, Paris, 1892, vol. I, 167-215.
34. R. Hübner a prezentat acest lucru în mod convingător, în *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius* în „Epektasis" (F.S. Cardinal Daniélou), Ed. J. Fontaine și Ch. Kannengiesser, Paris, 1972, 463-490. Noi ne folosim de traducerea lui A. Stegmann, „Basilius", vol. I (BKV), München, 1925, 69-80; numerele arată paragrafele și semnele ediției critice a lui Y. Courtonne, Paris, 1957, vol. I, 81-92.
35. Aici sunt menționate trăsăturile exterioare sau și cele ale sufletului? Întrebarea nu este lipsită de importanță pentru problematica icoanelor. Sfântul Grigorie pare să se fi gândit la amândouă (cf. 3, 11-12, 21, 25).
36. Accentuăm acest lucru pentru că mereu s-a spus că, la Sfântul Grigorie, accesul la persoană este prins foarte mult în categoriile generalului și ale particularului, că „persoana" ar fi constituită prea mult din „cele din afară", adică din caracteristicile exterioare, și prea puțin ca purtătoare a acestor indicii: persoana, cu existență de sine, ca subzistență. După părerea noastră, această critică este îndreptățită numai parțial. Ea trece cu vederea faptul că pentru Sfântul Grigorie, spre deosebire de ceea ce găsim în filosofia antică, cuvântul *idion* (ceea ce este propriu) stă mai sus decât *koinon* (ceea ce este comun, general). Vedem, de asemenea, că, prin aceasta, Sfântul Grigorie prezintă aspectul subzistenței în analiza sa privind persoana.
37. Cf. Sfântului Atanasie, PG 26, 296 AB; Sfântul Grigorie de Nazianz, Or. 31, 28, SC 250, 335 și multe altele; cf. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, Paris, 1938.
38. Trimiterea sfințitoare în istorie a persoanelor divine descoperă raporturile originale din interiorul Sfintei Treimi. Cf. Sfântului Atanasie, PG 26, 36 BC; PG 28, 117 C.
39. Cf. Teodoret, PG 83. 33 AB .
40. La aceasta face referință Fericitul Ieronim în Ep. 15, 4, PL 22, 357.
41. Cf. A. Grillmeier, *op. cit.* (A.14), 250 și urm.
42. După Sfântul Vasile, Ep. 214, 3 (Courtonne, vol. 2, 204).

43. *Ibid.*, și 214, 4 (Courtonne, vol. 2, 205).
44. Ep. 210, 5 (Courtonne, vol. 2, 196).
45. *Philostorgius*, PG 65, 477 B.
46. Astfel pare să fi numit Eunomius Teologia sa; cf. Teodoret, PG 83, 420 B.
47. C. Eun. III, VI, 16; PG 45; 773 D.
48. *Ibid.*, 17; 776 A.
49. C. Gentes, 46; PG 25, 93 AC; cf. C. Arianos II, 32, PG 26, 216 B.
50. C. Eun. III, VI, 18; PG 45, 776 A.
51. *Ibid.*, 22, 776 D — 777 A.
52. Or Theol. III, 8, PG 36, 84 C.
53. C. Eun. II, 215 și urm., PG 45, 981 D — 984 A; chipul oglinzii deja la Origen, PA I, 2, 12 (GCS 22, 45, 10-46, 10).
54. PG 45, 128 C.
55. *Ibid.*, 128 A.
56. *Ibid.*, 125 D.
57. *Ibid.*, 129 B.
58. Ep. 24, PG 46, 1092 A.
59. PG 45, 133 C.
60. Pentru aceasta, a se vedea F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Freiburg, Schweiz, 1980, 32-58.
61. *De Spiritu Sancto* 21, PG 32, 105 AB; trad. M. Blum, Sf. Vasile de Cezareea *Uber den Heiligen Geist* (*Despre Sfântul Duh*), Freiburg, 1967, 83.
62. *Ibid.*, eodem loco.
63. Cf. *Conf. Eun.* 133, PG 45, 528 C.
64. Sfântul Grigorie de Nazianz: „Cuvântul ca Logos nu este nici audibil, nici neaudibil". Or Theol. IV, 6; PG 36, 109 B.
65. Cf. *Conf. Eun.* 138, PG 45, 532 A.
66. Același reproș și la Sfântul Vasile, PG 29, 617 B.
67. Cf. *C. Eun.* III, IX, 47-50, PG 45, 876 AD.
68. De Spiritu Sancto 26, PG 32, 185 BC; trad. M. Blum, *op. cit.*, A. 61, 97.

Capitolul II

1. *Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy*, în „Church History", 19 (1950), 77-96; este de acord: A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz*, München, 1956, 49-55; în mod critic: St. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, Löwen, 1973, 105; idem, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Löwen, 1977, 103-105.
2. Două studii merită menționate: H. Crouzel, *Théologie de l'image chez Origène*, Paris, 1956 și M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958.
3. *In Johanem* II, 6, 49-50; SC 120, 239; cf. M. Harl, *op. cit.*, 191.
4. M. Harl, *op. cit.*, 114.

5. Contra Celsum (CC), II, 64; SC 132, 435-437; cf. Grillmeier, *op. cit.*, 52-55.
6. *Idem.* IV, 16; SC 136, 221-223.
7. *In Johanem* I, 7, 43; SC 120, 85; cf. I, 9, 58.
8. Cf. *In Johanem* XXXII, 25; GCS 10, 470, 17, 27.
9. *In Johanem* VI, 35, 179; SC 157, 263; cf. M. Harl, *op. cit.*, 194. Origen nu a învățat desființarea firii umane a lui Hristos, ci desăvârșita ei îndumnezeire (în Matth. XV, 24; GCS 14, 419).
10. *In Johanem* VI, 34; SC 157, 261; cf. textelor de la M. Harl, *op. cit.* (A.2), 203.
11. CC II, 9; SC 132, 303.
12. *In Johanem Fragm.* 18; GCS, 10, 498, 13.
13. Cf. M. Harl, *op. cit.* (A.2), 183, 186.
14. Vezi și CC VIII, 12; SC 150, 201; *In Gen Hom.* I, 13 (GSC 29, 17, 8); *In Lev. Hom.* XIII, 4 (GSC 29, 473, 15 și 474, 7); *în Joa.* XIII, 25, 151 (GSC 10, 250, 2); cf. și A. 17.
15. *Peri Archôn* (PA) II, 4, 3 (GCS 22, 130, 2).
16. CC VII, 43; SC 150, 116 și urm; cf. *In Cant* III (GSC 33, 215, 16-28) și *In Luc. Hom.* I (GSC 49, 7, 14-8, 2).
17. Vezi și *In Joa.* XIX, 6, 35 (GSC 10, 305, 9) și XXXII, 29, 359.
18. *In Johanem Fragm.* XCIII (GCS, 10, 556, 17).
19. PA II, 4, 3 (GCS 22, 130, 29).
20. Cf. M. Harl, *op. cit.*, (A.2), 209.
21. *Ibid.*, 212-214.
22. Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I, Freiburg, 1979, 275.
23. CC VIII, 18; SC 150, 213-215.
24. CC IV, 31; SC 136, 261.
25. CC VI, 63; SC 147, 335-339; CC VII, 66; SC 150, 169.
26. *In Gen Hom.* XIII, 4 (GSC 29, 119, 24).
27. CC VIII, 17 (trad. Koetschau, BKV, Origenes, vol. III, 318 și urm.).
28. Cf. J. Kirchmeyer, în „Dictionnaire de spiritualité“, vol. VI, c. 816.
29. Cf. marii lucrări a lui H.J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Viena, 1974.
30. Foarte impresionant la Clement din Alexandria în al său *Realism al Botezului* (cf. *Pedagogul* I, 6).
31. CC VIII, 17; trad de Koetschau, BKV, Origenes, vol. III, 319. Metafora „Dumnezeu ca artist“ o găsim în literatura creștină timpurie: cf. mai sus A.26 și mai jos. A.27; cf. E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948, 529 și urm.
32. Cf. H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach der literarichen Quellen*, Göttingen, 1917, 20-22.
33. CC VIII, 18; trad. Koetschau, BKV Origenes vol. III, 320.
34. Cf. G. Bardy, *„Philosophie“ et „philosophe“* dans le *vocabulaire chrétien des premiers siècles*, în„ Rev. d'asc. de myst.“ 25, 1949, 97-108.

35. Studii comune, vol. II, 389.
36. H. Koch, *op. cit.* (A.32), 88.
37. *Banchetul*, I, IV, 23 și urm.; SC 95, 62-64.
38. Pentru opera și teologia lui Eusebiu, vezi art. *Eusebius von Caesarea* în TREX, 537-543, 1982, al lui D.S. Walace — Handrill (Lit!) și A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauber der Kirche*, 300-326.
39. Autenticitatea scrisorii nu a fost contestată multă vreme. Autenticitatea ei a fost pusă în discuție de Charles Murray, *Art and the Early Church*, în JTS NS 28, 1977, 303-345, mai ales 326-336. St. Gero în *The True Image of Christ: Eusebius, Letter to Constantia Reconsidered*, în JTSHS 32, 1981, 460-470 încearcă să apere autenticitatea scrisorii folosindu-se de argumente stilistice și din istoria artei și a teologiei. K. Schäferdiek, în *Zur Verfasserfrage und Situation der epistola ad Constantiam de imagine Christi* din ZKG 91, 1980, 177-186 ar vrea, dimpotrivă, să atribuie textul episcopului arian Eusebiu de Nicomidia. O nouă cercetare a tradiției manuscriselor ar putea să aducă noi lumini în această privință. Ceea ce este sigur este faptul că textul aparține epocii lui Eusebiu. Părerea noastră este că teologia scrisorii se potrivește foarte bine cu cea a lui Eusebiu din Cezareea (A.41).
40. Textul scrisorii s-a păstrat numai în scrierea de contestare a lui Nichifor: *Contra Eusebium*, ed. JB Pitra, Spicilegium Solesmense, vol. I, Paris, 1852, 383-386, PG 20, c. 1545-1549. O ediție îmbunățită d.p.d.v. al textului, H. Hennephof, *Textus byzantinos ad Iconomachiam pertinentes*, Leiden, 1969, 42-44. Celelalte opere ale lui Eusebiu le-am citat cu următoarele prescurtări: CM = *Contra Marcellum*, GSC Eusebius Werke, vol. IV; DE = *Demonstratio Evangelica*, vol. VI; ET = *De Ecclesiastica Theologia*, vol. IV; HE = *Historia Ecclesiastica*, vol. II; LC = *Laus Constantini*, vol. I; PE = *Praeparatio Evangelica*, vol. VIII; Thgr = *Theophania, griechische Fragmente*, vol. III; Ths = *Theophania, syrische Ubersetzung*, vol. III.
41. Aceeași formulare aproape cuvânt cu cuvânt în HE I, 2, 2 (10, 11-16); cf. DE V, 1, 25 (214, 26-31).
42. PG 20, c. 1545 AB.
43. Suntem de acord aici cu punctul de vedere al lui Ch. Murray, când ea reduce respingerea de care este vorba aici la „un portret adevărat care cere să reprezinte trăsăturile actuale ale lui Hristos" (*op. cit.*, A 39, 329).
44. PG 20, c. 1545 C.
45. *Ibid.*, c. 1445 C — 1548 A.
46. *Ibid.*, c. 1548 vol.
47. Cf. relatării despre statuia lui Hristos în Paneas și despre chipurile lui Pavel, Petru și Hristos la păgânii convertiți, în HE VII, 18, 4 (673).
48. DE V, 8 (230, 19-30).
49. DE V, I, 20-21 (213, 29-35).
50. DE V, 4, 10 (225, 24).
51. DE V, 4, 9 (225).

52. DE V, 4, 11 (225).
53. DE IV, 6, 6 (159, 22).
54. *Ibid.*, (159, 24-26).
55. Ths. I, 23 (45).
56. *Ibid.*, I, 24 (47).
57. DE IV, 13, 2-3 (171, 3-15).
58. Ths. I, 25 (48, 4).
59. *Ibid.*, 18-19 (50, 6-17).
60. *Ibid.*, I, 15 (43, 26).
61. DE IV, 4, 2 (155, 2).
62. Cf. W. Metzger., *Der Organongedanke bei den griechischen Kirchenvätern*, Münsterschwarzach, 1969.
63. DE IV, 2, 2 (152, 8-14).
64. Eusebiu nu mai vede aici nici o preînchipuire după cum va face în curând exegeza și arta; cf. L. Thunberg, *Early Christian Interpretations of the Three Angel's in Gen. 18* în „Studia Patristica", VII, Berlin, 1966, 560-570.
65. DE V, 9, 7 (232, 1-4).
66. DE V, 13, 3 (236, 18). Pentru Eusebiu are valoare textul : „Cel care M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14, 9), apropiat de teofaniile din Vechiul Testament (cf. DE V, 13, 6; 237, II; VI, 4, 2; 255, 16 și urm.). Mai târziu, Eusebiu va cita textul din Ioan 14, 9 chiar și fără legătură cu Întruparea (cf. ET III, 21; 181, 13; III, 19; 180, 15; II, 7; 106, 16).
67. DE IV, 13, 3 (171, 15-21).
68. Ths. III, 39 (140, 23 — 141, 11).
69. DE IV, 13, 4 (171, 25-27).
70. LC 14, 1 (241, 18).
71. This. III, 39 (141, 19 — 142, 2) și locurile paralele.
72. *Ibid.*, III, (143, 21-28) și loc. paralele.
73. IV. 13, 7 (172, 20).
74. DE IV, 13, 7 (172, 22-26). Aceasta nu înseamnă că Eusebiu considera Întruparea drept o aparență. Trupul Cuvântului este într-adevăr trup (cf. DE IV, 10; 168, 15 — 169, 5; HE I, 2, 23; 24, 20-22), el rămâne într-adevăr exterior Cuvântului.
75. *Thgr. Fragm.* 3 (6, 23 — 7, 1 = Ths III, 55).
76. *Thgr. Fragm.* 3 (8,18 — 9, 8 = Ths III, 57).
77. Eusebiu a simțit insuficiența acestei interpretări a patimii. Astfel, el adaugă încă sensul biblic ca opere de ispășire. El citează ocazional poemul privind sluga Domnului și alte texte referitoare la Patimile Mântuitorului și spune chiar că Logosul „a luat asupra Sa durerile noastre" (Is. 53, 4), (DE X, 1, 22; 450, 12-16). „Dar această succesiune de idei biblic-exegetice rămâne un corp străin în cadrul teologiei lui Eusebiu" (H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939, 135).

78. Cf. ET (87, 26): „Cuvântul mişcă trupul în locul sufletului". Mai precis, la H. de Riedmatten, *Les actes du Procès de Paul de Samosate*, Freiburg, 1952, 68-81. Aici Eusebiu se întoarce în mod clar la maestrul său, Origen!

79. CM II, 4 (57, 3-4). Eusebiu merge în mod clar spre „monoenergetici" (adică, acceptând numai o lucrare, pe cea divină): „Cel netrupesc a luat un trup din firea omenească şi Dumnezeu a pus în el chipul Său" (Ths. III, 40; 146, 2-7).

80. DE IV (173, 12-15).

81. DE III, 2, 26 (100, 21); cf. VII, I, 25 (302, 20); ET III, 15, II (173, 20-23); *Ibid.*, III, 10, 1-2 (166, 1-14).

82. Moartea este eliberatorul sufletului de trup (Ths. I, 75; 77, 15-31).

83. ET I, 20, 7-8 (81, 7).

84. Găsim această comparaţie mai expresivă în ET II, 14, 22 (118, 1 şi urm.).

85. Ths I, 68-69 (70, 18 — 71, 14); cf. *Ibid.*, I, 64 (69, 9): trupul este trecător, ceea ce este însă interior (sufletul) este netrecător.

86. Cf. şi Ths. I, 47 (61,12-28).

87. PE VI, 6, 26 (303, 24); cf. Ths. I, 77 (76, 10-20); cf. şi H. de Riedmatten, *op. cit.*, (A.78), 80 şi urm.

88. Această concepţie nu este o particularitate la Eusebiu, ea este răspândită foarte mult la Părinţi. Gândim numai, spre exemplu, la cea de-a 10 omilie la Hexaemeron a Sfântului Vasile (cap. 7-8; SC 160, 181-187). Zestrea lui Eusebiu este, dimpotrivă, concepţia, căci creaţia trupului este urmarea păcatului. Aici el urmează pe Origen.

89. PE III, 10, 15-17 (133, 8-20).

90. Cf. DE 13 (172, 20).

91. LC 14, 2-3 (241, 24-31) = Ths. III, 39 (142, 3-12); cf. LC 15, 2 (244, 17-20) = Ths. III, 55 (149); Ths III, 39 (142, 16-23); cf. LC 14, 3 (242, 3-6); cf. şi Thgr. Fragm. 3 (4, 12). Merită semnalat că Eusebiu nu numeşte trupul lui Hristos *eikôn* (chip), ci *agalma* (statuie) a Cuvântului; această noţiune accentuează puternic raportul exterior care ar exista între trup şi suflet.

92. LC 14 (242, 3) = Ths. III, 21 (142, 15).

93. PG 20, 158 BC.

94. Cf. Ths. II, 1-82 (81-119) şi LC 14 (214, 16 — 242, 3).

95. PG 20, 158 D-159 A.

96. Prin creaţia sa artistică, omul arată că puterea sa proprie este mai bună decât idolul confecţionat de el (Ths. I, 53; 69, 3).

97. Cf. Anm. 47.

98. Cf. ET III, 21, I (181, 13 şi urm.) unde Matei 5, 8 este înţeles exact în sensul scrisorii către Constanţia.

99. DE 1, 10, 28 (47, 32-35).

100. DE VIII, I, 79-80 (366, 21-26).

101. DE VIII, 2, 119 (389, 23-25).

102. ET III, 12 (168, 27 — 169, 5).

103. St. Gero, *The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources*, în „Bizantinische Zeitschrift", 68, 1975, 4-22.

III. Dumnezeu s-a arătat în trup

1. PG 73, 180 C.
2. PG 73, 53 C.
3. PG 69, 561 B. Chiril folosește conceptul de „trup" în sensul Evangheliei lui Ioan; cf. A. 14.
4. *Ibid.*, 576 BC.
5. PG 76, 261C. M. de Durand (SC 97, 522-524) socotește această carte drept neautentică.
6. PG 75, 1329 AB.
7. *Ibid.*, 1265 A.
8. *Ibid.*, 1329 BC.
9. PG 69, 132 AB.
10. PG 75, 1236 B.
11. *Ibid.*, 1236 CD.
12. *Ibid*:, 1233 C.
13. Sfântul Chiril vorbește frecvent de „împropriere" (*idiopoieisthai*); PG 72, 906 A; 76, 193 B; 205 D și urm.
14. Nu exclude că mântuirea întâlnește chiar și sufletul, fiindcă Chiril înțelege cuvântul „trup" în sens biblic, drept *pars pro toto* — denumire a întregului om (PG 73, 160 A). Mântuirea permite chiar omului, în faptul că este „trup", să fie slab și păcătos.
15. PG 73, 160 BC.
16. PG 75, 1265 BC.
17. *Ibid.*, 1288 C.
18. *Ibid.*, 1360 D.
19. *Ibid.*, 1268 C; cf. PG 72, 444 D - 445 A.
20. PG 73, 161 D; PG 73, 869 D.
21. *Ibid.*, 161 C. Texte mai lungi pentru tema „Unitatea firii umane", H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*, Einsiedeln 1970, cap. I, nota 46; tot același, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln, 1968, cap. V; G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius*, Graz, 1978.
22. Cf. PG 73, 1009 D.
23. PG 75, 1229 B; cf. *ibid.*, 1275 A: „În El (Hristos) firea umană a primit pentru prima dată această însușire — înfierea".
24. Cf. W. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyrill of Alexandria*, Woodstock, 1957.
25. M. de Durand, în SC 97, 88.
26. PG 70, 313 CD.

27. Aceasta o realizează mai întâi Euharistia; cf. A. Stuckmann, *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*, Paderborn, 1910.
28. PG 75, 1269 DC. Trupul euharistic deține aceeași putere de transformare (PG 73, 585 D).
29. PG 75, 1269 B.
30. PG 69, 465 D — 468 A; cf. PG 75, 1205 BC: „Fiul mi se oferă ca chipul pe care Tatăl ni-l dă ca să-l cunoaștem precis: «Cel care mă vede pe Mine vede pe Tatăl»" (Ioan 14, 9).
31. „Noi, cei care am crezut, am văzut pe Tatăl în Fiul." PG 69, 468 B.
32. Cf. PG 75, 1289 D.
33. PG 73, 484 AB.
34. PG 74, 209 D — 212 A; cf. PG 73, 420 B; PG 74, 193 BC.
35. PG 75, 1333 B.
36. PG 69, 396 B; cf. PG 70, 1169 C — 1172 B. Pentru problema urâțeniei lui Hristos, vezi: A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz*, München, 1956, 42-47 și același autor, *In Ihm und mit Ihm*, Freiburg, 1977, cap. 1.
37. Cf. PG 69, 645 D — 648 A.
38. Pentru istoria acestei chestiuni, cf. R. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa, Untersuchungen zum Ursprung der physischen Erlösungslehre*, Leiden, 1974. La Chiril: M. de Durand, în SC 97, 93-95 și 137 și urm.
39. PG 69, 628 D.
40. Cf. nota 30.
41. Cf. PG 69, 325 D; 368 D.
42. PG 69, 436 B; cf. 437 A.
43. *Ibid.*, 476 C.
44. PG 76, 400 D — 401 A.
45. PG 75, 1325.
46. Cf. PG 73, 132 C — 145 B; mai departe PG 73, 956 C; 74, 796 B; 77, 373 B: aici Origen este menționat în mod expres.
47. PG 73, 145 A.
48. PG 74, 341 D.
49. Astfel, legendele de la copți și creștinii necalcedonieni din Siria și Malabar: cf. E. von Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig 1909, 33; mai degrabă, St. Gero, *Cyrill of Alexandria, Image Worship and the vita of Rabban Hormizd*, în „Oriens Christianus" 62, 1978, 77-97.
50. PG 73, 604 vol.
51. PG 73, 577 C.
52. PG 72, 556 B.
53. Vezi și PG 75, 1212 D.
54. PG 77, 32 D — 33 B.
55. *Ibid.*, 36 B.

56. PG 69, 413 CD.
57. PG 73, 204 D.
58. PG 75, 228 B; cf. 225 C — 228 A.
59. PG 73, c. 205 B.
60. PG 75, 572 A.
61. „Cel care primeşte chipul Fiului, adică Duhul Sfânt, acela îi are în el în mod deplin şi pe Fiul şi pe Tatăl, care este în El." (*Ibid.*).
62. Cf. nota 26.
63. PG 75, 205 C.
64. PG 75, 673 D — 676 A.
65. *Ibid.*, 673 BC.
66. PG 76, 1068 C — 1072 A.

IV. Iubirea — icoană a lui Dumnezeu

1. Din bogata literatură referitoare la Sfântul Maxim, facem referinţă numai la cea considerată „clasică" şi care aparţine lui H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln, 1961, şi la lucrarea de sinteză „Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime de Confesseur, Freiburg, 2-5 septembrie 1980", ed. de F. Heinzer şi Chr. von Schönborn, Freiburg, 1982.
2. PG 91, 544 D — 545 A.
3. *Ibid.*, 545 B.
4. *Ibid.*, 549 B.
5. *Ibid.*, 549 C.
6. *Ibid.*, 549 D — 552 A.
7. Cf. *ibid.*, 552 B — 553 A.
8. PG 91, 108 CD; cf. 568 A.
9. Pentru istoria comparată înainte de Sfântul Maxim şi la el, vezi K. H. Uthemann, *Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor*, în F. Heinzer, Chr. Schönborn, *op. cit.*, (A. I), 223-233.
10. PG 91, 553 C — 556 A.
11. *Ibid.*, 556 AC.
12. *Ibid.*, 556 C.
13. *Ibid.*, 516 D — 517 A; cf. *ibid.*, 528 C; 488 D.
14. *Ibid.*, 525 D —528 A; cf. 489 D.
15. *Ibid.*, 565 D.
16. *Ibid.*, 521 A.
17. Vezi subtila analiză a „Analogiilor" dintre trup şi suflet în *Ambigua*. In. 21 (PG 91, 1248 AB).
18. *Ibid.*, 532 B.
19. *Ibid.*, 517 BC.

20. *Ibid.*, 488 D.
21. Acolo unde are loc o amestecare şi confuzie a celor două părţi nu se mai poate vorbi de o unire (cf. PG 90, 713 A).
22. Cea de-a doua scrisoare către Toma, ed. de P. Canart, în „Byzantion", 34, 1964, 434.
23. Cf. nota 11.
24. Cf. *Mystagogia* 23, PG 91, 701 A. Sensul expresiei *tropos tês hyparxeôs*, cu modul relaţiilor originare şi de existenţă, se găseşte foarte clar la F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Freiburg/Schw., 1980, 29-58.
25. PG 91, 549 D.
26. *Ibid.*, 529 AB.
27. *Ibid.*, 556 D.
28. Cf. PG 91, 121 A şi D; PG 91, 573 A; 572 C; PG 90, 121 B. Utilizarea acestei formule la Maxim Mărturisitorul o analizează şi fundamentalul studiu al lui P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983 (Théologie historique, vol. 69, 203-239).
29. Cf. PG 90, 1136 BC; PG 91, 1309 D.
30. PG 91, 205 BC; cf. articolului lui J.-M. Garrigues, *La personne composée du Christ d'après S. Maxime le Confesseur*, în „Revue Thomiste", 84, 1974, 181-204.
31. PG 91, 553 C; 560 C; 1037 A; 821 C.
32. J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, 171.
33. Cf. PG 91, 596 BC; cf. V. Croce, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Milano, 1974.
34. PG 91, 1052 A.
35. *Ibid.*, 348 A; cf. PG 91, 1049 C; şi analiza la *energeia* la Sofronie al Ierusalimului în cartea noastră *Sophronie de Jérusalem*, Paris, 1972, 201-224.
36. PG 91, 348 C.
37. *Ibid.*, 1052 B.
38. Tot aşa gândeşte şi patriarhul monotelit Piros al Constantinopolului; cf. PG 91, 349 C.
39. *Ibid.*, 64 AB.
40. *Ibid.*, 1052 BC; cf. 1044 D.
41. PG 91, 137 A.
42. PG 90, 624 B; trad. Endre von Ivanka, *Maximos der Bekenner*, Einsiedeln, 1961, 80 şi urm.
43. PG 90, 876 CD. Istoria acestei formule trinitare o schiţează F. Heinzer, în *L'explication trinitaire de l'Economie chez Maxime le Confesseur*, în F. Heinzer, Chr. Schönborn, *op. cit.*, 161-164.
44. PG 90, 621 AC, trad. E. von Ivanka, *op. cit.*, 77.
45. *Ibid.*, 621 BC, cf. E. von Ivanka, 78.

46. PG 91, 304 C; 324 D.
47. *Ibid.*, 304 C; cf. 293 D.
48. *Ibid.*, 193 A.
49. *Ibid.*, 1400 C; 1133 CD; 249 C; cf. H.U. von Balthasar, *op. cit.*, 153 şi 258.
50. PG 91, 397 A.
51. *Ibid.*, 48 D — 49 A.
52. *Ibid.*, 48 C.
53. PG 90, 877 D — 880 A.
54. Cf. Chr. Schönborn, *Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime le Confesseur d'après les quaestiones ad Talassium*, în F. Heinzer, Chr. Schönborn, *op. cit.*, 273-284.
55. PG 90, 921 BC.
56. PG 91, 644 B; cf. 404 BC.
57. *Ibid.*, 401C.
58. *Ibid.*, 1113 B.
59. *Ibid.*, 404 C.
60. *Ibid.*, 1165 D — 1168 A.

Partea a II-a

Capitolul I

1. Noua literatură referitoare la iconoclasmul bizantin este foarte bogată. O menţiune deosebită merită studiile istorice remarcabile ale lui St. Gero, mai ales cele două monografii: *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III* şi *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Löwen, 1973 şi 1977 (CSCO 346 şi 384). O bună privire de ansamblu ne oferă seria de simpozioane „Iconoclasm", editate de A. Bryer şi Judith Herrin, Birmingham, 1977. O bibliografie cuprinzătoare ne oferă articolul „Bilder" (al lui H.G. Thümmel) în TRE, vol. VI, 1980, 538-540.
2. St. Gero, *op. cit.*, 1973, 131. În acelaşi sens crede şi P. Schreiner în *Legende und Wirklichkeit in der Darstellung des byzantinischen Bilderstreites*, în „Saeculum", 27, 1976, 165-179, că „numai comportarea iconoclastă a împăratului Leon al III-lea a fost determinantă", 178. Acesta este şi punctul de vedere al vieţii Sfântului Niceta din Medikion (*Acta sanctorum*, aprilie, I, XXVIII, AB). În cele ce urmează, noi vom prelua din articolul nostru *Der byzantinische Bilderstreit —ein Testfall für das Verhältnis von Kirche und Kunst?*" în „Intern. Kath. Zeitschrift Communio", II, 1982, 518-526.
3. C. Mango, în seria „Iconoclasm" (A I), 6. „Teza orientală" este tratată şi de A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin: dossier archéologique*, Paris, 1957.
4. Cf. J. Maier, în „Theologische Realenzyklopädie", art. *Bilder*, vol. VI, 1980, 521-525.
5. *Islam und Iconoclasm*, în seria „Iconoclasm" (A I).

6. Cf. S. Brock, *Iconoclasm and the Monophysites*, *ibid.*, 53-57.
7. Rezumatul discuției la St. Gero, *Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eight Century*, în „Byzantion" 44, 1974, 23-42, mai bine 33-36.
8. Cf. Ioan Damaschinul, PG 94, 1245 C; 1297 C.
9. H. Bredekamp, *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution*, Frankfurt, 1975. Pe aceeași linie: M. Warnke (editor), *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks*, München, 1973.
10. Cf. P. Schreiner, *op. cit.*, (A 2).
11. Cf. A. Grabar, *Christian Iconography. A Study of its Origins*, London, 1969; idem, *Les voies de la Création en Iconographie chrétienne. Antiquité et Moyen Age*, Paris, 1979; mai semnificativ și Ch. Murray, *Art and the Early Church*, în „Journal of Theol. Studies", 1977, 302-345.
12. Cf. E. Junod et J.-D. Kaestli, *L'histoire des actes apocryphes des Apôtres du IIIe au IXe siècle. Le cas des Actes de Jean*, Lausanne, 1981, mai ales cap. 7.
13. G. Florovsky, *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, în „Church History" 19, 1950, 77-96, aici 79.
14. Citat din (neautentica) scrisoare a papei Grigorie al II-lea către Leon al III-lea (Mansi 12, c. 966 CD). Textul se referă la II Cor. 18, 4.
15. Vezi analiza ideologiei lui Leon la St. Gero, Leo III (A I), 48-58. Pentru chemarea împărăției vechi-testamentare și uzurparea rolului preoției, vezi A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche*, Darmstadt, 1959.
16. Despre aceasta menționează Theophanes în *Cronographia* sa (a 6218). Trad. de L. Breyer, *Bilderstreit und Arabersturm im Byzanz*, Graz, 1964, 38 și urm.
17. Compară pentru aceasta studiul lui P. Brown, *A Dark-Age crisis: aspects of the Iconoclastic controversy*, în „The English Historical Review", nr. 346, 1973, 1-34.
18. Mansi 13, 225 D; cf. PG 110, 940 A; PG 100, 577 D, 601 A. După Nichifor, episcopii de la Sinodul din 754 ar fi trebuit să fie întrebați: „Dacă (împăratul) Constantin (al V-lea) ne-ar fi eliberat de închinarea la idoli, atunci Hristos nu ne-ar mai fi fost de nici un folos?".
19. Cf. St. Gero, *Constantin al V-lea* (A.1), 143-165.
20. Mansi 13, 221 CD.
21. Cele mai importante texte la H. Hennephof (editor), *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes*, Leiden, 1969.
22. Amănunte la D. Savramis, *Der abergläubische Mißbrauch der Bilder in Byzanz*, în „Ostkirchliche Studien", 9, 1960, 174-192.
23. PG III, 1136 D - 1137 B.
24. Mansi 14, 420 AB; cf. PG 99, 961 BC.
25. *Ibid.*
26. Cf. PG 87, 3552 D — 3557 C.
27. PG 99, 1529 D; PG 100, 756 D — 757 A.
28. Pentru această legendă: P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, 89-94, 105-108.

29. Cf. PG 100, 465 A.

30. Cf. PG 100, 528 CD; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, Paris, 1957, 103-112. Dar aici merită făcute unele diferenţieri; vezi şi M.S. Ipçiroglu, *Das Bild im Islam. Ein Verbot und seine Folgen*, Viena-München, 1971.

31. PG 100, 1172 AB; A. Grabar, *op. cit.*, 55-61.

32. A. Grabar, *op. cit.*, 119-125; 210; L.W. Barnard, *The Emperor Cult and the Origins of the Iconoclastic Controversy*, în „Byzantion" 43, 1973.

33. Mansi 12, 959 E.

34. *Op. cit.*, 134; vezi şi C. Mango, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinopole*, Kopenhagen, 1959, 108-148; St. Gero, Leo III, 212-217.

35. PG 99, 437 C.

36. Mansi 13, 345 CD. Acest text se referă la textul din Teodot din Ancira, dar cu semnificative schimbări: „Neutralul prin adaos lipsit de viaţă şi mut, pe icoană cu culori materiale este schimbat în mod negativ" (vezi Mansi 13, 309 E — 312 A); asemenea tendenţioase schimbări ale textelor părinţilor sunt frecvente (cf. SC 160, 56 şi 209: la textul Sfântului Vasile despre crearea omului).

37. Nr. 273 şi 274 din ediţia Hennephof (A. 21).

38. Mansi 13, 324 E.

39. *Ibid.*, 276 D; cf. 229 DE .

40. *Ibid.*, 277 CD.

41. Textele lui Constantin în parte sunt păstrate în scrierea contestată a Patriarhului Nichifor. Sunt adunate de Hennephof (A. 21), nr. 141-187. Textele citate de autor sunt din: PG 100, 216 C, 225 A, 228 D.

42. Citat la A. Grabar, *op. cit.*, (A. 3), 141.

43. Trad. în germ. de A. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra*, Paderborn, 1910, 278-333; aici 298.

44. A. Grabar, *op. cit.*, (A. 3), 169 şi urm. şi 140 şi urm.; cf. A. Grabar, *op. cit.*, (A. 5), 46.

45. PG 100, 337 A; compară şi articolul lui St. Gero, *The Euharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources* in „Byzant. Zeitschr." 68, 1975, 4-22.

46. PG 100, 337 C.

47. Cf. mai jos, 000.

48. Vezi şi E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, 1926.

49. G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929, 15-45, prezintă câteva asemenea definiţii.

50. Mansi 13, 277 DE.

51. *Ibid.*, 336 E.

52. G. Florovsky s-a referit la această *op. cit.*, (A. 13), 94-96.

53. *Acta Johannis*, 26-29 (Hennecke-Schneemelecher II, 147 şi urm.); vezi şi studiile lui E. Junod referitoare la acest text.

54. Trad. R. Harder, Hamburg, 1958, 3.
55. *Enn.* III, 5,1 (trad. Harder, vol. 5, 175).
56. *Enn.* I, 6, 8 (vol. I, 21).
57. *Enn.* I, 6, 9 (vol. I, 23).
58. *Enn.* I, 6, 5 (vol. I, 15).
59. Porphirius, *Viața lui Plotin*, 23 (trad. Harder, 57).
60. *Op. cit.*, (A 13), 87.
61. A. Grillmeier, *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg, i. Br., 1975, 34.
62. Vezi și valoroasa documentare a lui W. Lackner, *Ein hagiographisches Zeugnis für den Antapodotikos des Patriarchen Germanos I von Konstantinopol* în „Byzantion" 38, 1968, 42-104.
63. Astfel că împăratul Teofil către împăratul Ludwig: Mansi, 14, 420 B.
64. Pentru cinstirea Sfintei Cruci, vezi și A. Griellmeier, *Der Logos am Kreuz*, München, 1957.
65. PG 100, 329 A. Citâm textele împăratului Constantin din ediția lui Hennephof (A 21), 52-57, cu indicația la textul de bază din PG 100; St. Gero oferă o bună analiză a textului (cf. A I), 37-52.
66. PG 100, 216 BC.
67. *Ibid.*, 232 A.
68. *Ibid.*, 248 D; cf. 236 C.
69. La fel și Patriarhul Nichifor PG 100, 248 A. De aceea el spune că împăratul Constantin permite ca Euharistia să fie considerată drept singura icoană și pretinde icoanei să fie de o ființă cu modelul.
70. Cf. G. Ostrogorsky, *op. cit.* (A 49), 24-29.
71. PG 100, 301 C.
72. *Ibid.*, 293 A.
73. *Ibid.*, 297 A; 301 C.
74. *Ibid.*, 228 D.
75. *Ibid.*, 232 A.
76. *Ibid.*, 232 C.
77. *Ibid.*, 236 C.
78. Cf. mai sus 32 și urm.
79. PG 100, 236 C.
80. *Ibid.*, 296 C.
81. *Ibid.*, 260 C — 261 A.
82. *Ibid.*, 284 D.
83. *Ibid.*, 236 C.
84. Vezi și St. Gero, *Constantin al V-lea*, cf. A I, 61 și urm.
85. Mansi 13, 340 C; cf. PG 100, 248 D; și aici este vorba despre „două firi" în loc de „în două firi" a Sinodului de la Calcedon.

86. Mansi 13, 256 E.
87. Mansi 13, 257 A.
88. J. Meyendorff, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Paris, 1968, 247 A. 23; St. Gero, *Constantin V* (cf. A I), 99, A. 150 respinge pe Meyendorff, după părerea mea, pe nedrept.
89. Mansi 13, 257 E.
90. *Ibid.*, 341 E.
91. *Ibid.*, 313 AD.

Capitolul II

1. O atare expunere comună stă mereu la dispoziție. Făcând abstracție de monografiile detaliate, pentru amănunte a se vedea seria de articole a lui L. Koch *Zur Theologie der Christusikone*, în „Benediktinische Monatschrift", 19, 1937, 357-387; 20, 1938, 32-47; 168-175, 281-288, 437-452.
2. Mansi 13, 356 D.
3. *Ibid.*, 400 C.
4. Teophanes, ad ann. 6217 (de Boor, 404). O traducere (cu comentariu) a vieții lui Ghermanos de L. Lanza, *Patriarch Germanos I von Konstantinopol*, Würzburg, 1975.
5. Theophanes, ad ann. 6221 (de Boor, 407); trad. de L. Breyer, *Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz*, Graz, 1964, 43.
6. Mansi 13, 101 AC.
7. A se vedea St. Gero, Leo III, 85-93 și 118, A. 18.
8. Mansi 13, 100 C.
9. *Ibid.*, 121 B.
10. *Ibid.*, 112 DE.
11. Vezi frumoasele texte ale lui Ghermanos despre sfintele icoane. Ibid., 101 E; 104 AB; 113 C.
12. *Ibid.*, 120 B.
13. Patriarhul Nichifor a consacrat o mare parte din opera sa capitală *(Apologeticus major)*, PG 100, 533-850.
14. Mansi 13, 112 CD; 120 E —121 A.
15. *Ibid.*, 117 C; cf. Deuteronom 4, 15.
16. *Ibid.*, 116 B.
17. Mansi 13, 4 — 128.
18. *Ibid.*, 12 B, PG 77, 217 C; cf. Mansi 13, 12 E, PG 77, 220 B (este vorba de o reprezentare în imagini a operei lui Avraam; vezi un text asemănător la Sfântul Grigorie de Nyssa, PG 46, 572 CD, Mansi 13, 9 CD).
19. Mansi 12, 970 D; ed. J. Gouillard, în „Travaux et Mémoires", nr. 3, Paris, 1968, 293, 222 și urm.

20. Mansi 13, 44 D, cf. *Ibid.*, 45 BC: „Eu cinstesc icoana lui Dumnezeu, fireşte nu lemnul sau culorile ca atare, ci fiindcă ea deţine expresia (imaginea) neînsufleţită a lui Hristos, prin ea, eu cred că-L am pe Hristos Însuşi şi-L cinstesc".

21. *Ibid.,* 33 A, PG 79, 581 A.

22. *Ibid.*, 40 E — 41 A, Mansi II, 977 E — 980 B; trad. de N. Thon, *Ikone und Liturgie*, Trier, 1979 (Sophia vol. 19), 48.

23. Ediţia textului şi analiza la B. Melioranskij, *Georg von Zypern und Johannes von Jerusalem. Zwei wenig bekannte Verteidiger der Orthodoxie im 8 Jh.* (în ruseşte), St. Petersburg, 1901, o recenzie amănunţită prin E. Kurtz, în „Byzant. Zeitschift" II, 1902, 538-543.

24. Pentru situaţia acestei mănăstiri, vezi E. Kurtz, *op. cit.*

25. Ed. Melioranskij, V.

26. Pentru problemele legate de critica şi istoria textelor, cf. E. Kurtz, *op. cit.*

27. Aluzie la evangheliile apocrife, care relatează asemenea lucruri despre copilăria lui Iisus în Egipt.

28. Ed. Melioranskij, VIII-IX.

29. *Ibid.*, XIII.

30. *Ibid.*, XVIII; cf. şi XII, XXIV, XXVIII.

31. *Ibid.*, XXIV.

32. *Ibid.*, XXVIII.

33. Aceasta o arată K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit, ein Kamßf der griechischen Kirche und ihre Eigenart und Freiheit*, Gotha, 1890 şi P. Brown, *A Dark — Age Crisis: aspects of the Iconoclastic Controversy*, în „The English Historical Review" 88, 1973, 1-34. Dimpotrivă, părerea lui H.-G. Becks cu privire la rolul monahismului, după părerea noastră, este prea negativă (în „Handbuch der Kirchengeschichte", editat de H. Jedin, III, I, 31-81.).

34. Ed. Melioranskij, XVI.

35. *Ibid.*, XIII.

36. *Ibid.*, XIX.

37. *Ibid.*, XV: legea interzice nu chipul lui Hristos, ci chipul lui Dumnezeu.

38. *Ibid.*, XXI şi urm. Gheorghe se sprijină pentru această istorie pe Sfântul Efrem. Diferitele variante referitoare la legenda lui Abgar sunt adunate cu grijă de E. von Dobschütz, *Christusbilder Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig, 1899.

39. Şi Gheorghe precizează mereu că Hristos a dat, desigur, icoana Sa, dar El nu a oferit-o spre a ne ruga la ea, pentru că atunci pericolul îndumnezeirii icoanelor ar fi fost cu atât mai mare (*ibid.*, XXII).

40. *Ibid.*, XXIII şi urm.

41. J. Gouillard a dedicat un studiu foarte îngrijit acestor două curente: *Contemplation et imagerie sacrée dans le Christianisme byzantin*, în „La vie religieuse à Byzance", Variorum Reprints, London, 1981.

42. Cf. J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son oeuvre*, Harissa 1950, 116; despre teologia icoanelor în concepţia Sfântului Ioan Damaschinul, vezi H Menges, *Die Bilderlehre des Hl. Johannes von Damaskus*, Münster, 1938; Th. Nikolaou, *Die Ikonenverehrung als Beispil ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskus*, în „Ostkirchliche Studien", 25, 1976, 138-165, ca şi contribuţia noastră: *La sainteté de l'icône selon S. Jean Damascène*, în „Studia Patristica" (ed. de E.A. Livingstone, vol. XVIII, Oxford-New York, 1982, 188-193).

43. Pentru cronologie, vezi introducerea lui B. Kotter în vol. III din ediţia critică a operelor *Johannes von Damaskos*, Berlin-New York, 1975. Noi cităm după vol. 94 al PG.

44. I, 9 (PG 94, 1240 C).

45. I, 9-13 (PG 94, 1240 C — 1244 A).

46. III, 20, 1340 D.

47. Cf. H. Menges, *op. cit.*, (A 42), 42.

48. I, 16 (1245 AC), trad. (uşor schimbată) din H. Hunger, *Byzantinische Geisteswelt*, Baden-Baden, 1958, 121 şi urm.

49. I 4 (1236 B); cf. Expos. fidei (PG 94, 1069 A); C. Jacobitas (PG 94, 1481 C).

50. II, 14 (1300 C).

51. I, 36 (1264 B).

52. Cf. I, 19, 1249 CD. După ed. critică a lui Kotter (*op. cit.*, A. 43, 95 şi 50, A. 92) acest text nu este cu siguranţă autentic, el corespunde totuşi spuselor Sfântului Ioan.

53. I, 36 (1264 B).

54. *Ibid.*

55. II, 20 (1308 A).

56. I, 22 (1256 A).

57. I, 67 (1281 C).

58. Vezi şi art. nostru citat în A. 42: *Art et contemplation. Les icônes du Christ*, în „Die Kunst und die Technik", Freiburg/Schweiz, 1979, 11-20.

59. În mod izolat se găseşte deja mai devreme, la Procopius de Gaza (PG 87, I, 607-608).

60. În prima traducere latină a actelor Sinodului din 787; cf. G. Haendler, *Epochen Karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die Karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit*, Berlin, 1958, şi St. Gero, *The Libri Carolini and the Image Controversy* în „Greek Orthodox Theological Review", 13, 1973, 7-34.

61. I, 21 (1252 BC); III, 3 (1321 A).

62. Vezi şi observaţiile lui P. van den Ven în „Byzantion", 25-27, 1955-1957, 337 şi urm., şi ale lui J. Gowillard în Istina, 1976, 31.

63. Cf. A. Tougard, *La persécution iconoclaste d'après la correspondance de Saint Théodore Studite*, în „Revue des questions historique", 50, 1891, 80-118; *Des heiligen Abtes Theodor von Studion Martyrerbriefe aus der Ostkirche*, dt. von B. Hermann Mainz, 1931.

64. Merită menționate cele două lucrări ale lui Ioan din Ierusalim, PG 95, 309-344 și 96, 1348-1362; actele Patriarhului Teodor din Ierusalim (745-767); care s-au păstrat în actele Sinodului din 787 (Mansi 12, 1135-1146) și tratatul arab original al lui Teodor Abû Qurra (la G. Graf, *Die arabichen Schriften des Theodor Abû Qurra*, Paderborn, 1910, 278-333).

65. Mansi 13, 205-364.

66. Sfântul Vasile, *De Spiritu Sancto* 18 (PG 32, 149 C).

67. Mansi 13, 373 D — 380 A.

68. Cf. G. Lange, *Bild und Wort. Die Katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des 6 bis 9 Jahrhunderts*, Würzburg, 1968.

69. Compară pentru aceasta și lucrarea noastră, *Das Geheimnis der Menschwerdung*, Mainz, 1983.

70. În același sens folosește Atanasie comparația (cap. I, nota 29). Eusebiu se servește de ea ca să arate neasemănarea Tatălui cu Fiul.

71. Cf. F.-X. Funk, *Ein angebliches Wort Basilius' des Großen über die Bilderverehrung* în „Gesammelte Schriften“ II, 251-253, mai întâi în „Tüb. Theol. Quartalschrift“, 70, 1888, 297 și urm. Punctul de vedere al lui Funks a fost adesea reluat, astfel W. Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten 4 Jahrhunderten*, Leipzig, 1930, 60.

72. La aceasta se referă și Th. Nikolaou, *op. cit.*, 161-163.

73. Jean Gouillard, *Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean le Grammairien*, în „Revue des Etudes Byzantines“, 24, 1966, 171-181, îl așază pe Ioan pe linia duhovnicească origenisto-evagriană, pentru care scopul omului stă într-o privire fără imagine duhovnicească.

74. Cea mai cuprinzătoare lucrare despre Nichifor este cea a lui P.J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinopole. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958.

75. Contra Eusebiu (editată de J.B. Pitra, în „Spicilegium Solesmense“, vol. I, 371-504); *Adversus Ephiphanidem* (vol. IV, 292-380); *De Magnete* (*Ibid.*, vol. I, 302-335).

76. *Apologeticus maior* și 3 *Antirrhetische Schriften* (PG 100, 205-833).

77. Cf. P.J. Alexander, *op. cit.*, A. 74, 242-262.

78. PG 100, 209 B.

79. *Ibid.*, 285 B.

80. *Ibid.*, 437 B.

81. Afirmațiile nu sunt aici clare; cf. PG 100, 332 B, 297 A, 301 C.

82. Vezi și îndoielnica expresie în Mansi 13, 252 A.

83. PG 100, 345 D.

84. Cf. *ibid.*, 356 AB.

85. Ibid., 356 B — 357 A; cf. Teodor Studitul, PG 99, 396 A.

86. PG 100, 257 D — 360 B.

87. Ibid., 225 D, 405 D — 408 A; cf. Teodor Studitul, PG 99, 417 AC; 500 B — 501 B.

88. PG 100, 277 A.

89. PG 94, 1240 C.

90. Aceasta se arată amănunţit în studiul lui Marie-Jose Baudiner, *La relation iconique à Byzance au IXe siècle d'après Nicéphore le Patriarche; un destin de l'aristotelisme*, în „Les études philosophiques" I, 1978, 85-106.

91. PG 100, 277 D — 280 A; 364 A; Pitra I, 444 şi urm., 413.

92. Cf. E. von Ivanka, *Hellenistisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Viena, 1948, 105-110 şi *Plato Christianus*, Einsiedeln, 1964. Pentru aristotelismul lui Nichifor, vezi P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, 211 şi urm.

93. PG 100, 280 A.

94. *Ibid.*, 364 AB.

95. *Ibid.*, 257 D.

96. *Ibid.*, 437 C; 440 A.

97. *Ibid.*, 440 C - 441 B.

98. *Ibid.*, 444 AB.

99. Pitra I, 425 şi urm.

100. *Ibid.*, 415 şi urm.

101. *Ibid.*, 416 şi urm.

102. *Ibid.*, 430; cf. 409 şi 490 şi urm.

103. Cf. PG 100, 272 D; 273 D.

104. J. Meyendorff, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Paris, 1968.

105. În textul grecesc aici este *kata*.

106. PG 100, 256 AB.

107. Noi am găsit numai un text la Nichifor care pune această problemă, dar fără să consimtă la aceasta (PG 100, 237 C).

108. Vezi şi PG 100, 297 CD; 309 C; 341 B; 420 C; Pitra I, 392; 398.

109. Vezi şi PG 100, 261 A; 285 A; 301 D; 305 A.

110. Cf. *ibid.*, 313 D — 316 A.

111. PG 99, 332 A. Noi cităm lucrările lui Nichifor din PG vol. 99, cu excepţia celor 277 de scrisori editate de J. Cozza-Luzi în „A. Mais Nova patrum bibliotheca", vol. 8. Mai nou există şi o traducere engleză a celor trei „cuvinte" ale lui Teodor Studitul, traduse de Catherine P. Roth în „St. Vladimir's Seminary Press", Crestwood, New-York, 1981. Un chip corespunzător al trupului şi operei mijloceşte Max von Sachsen în *Der heilige Theodor, Archimandrit von Studion*, München, 1929.

112. Teodor nu vrea să slujească „tehnologia aristotelică", chiar dacă respinge formele simple cu explicaţiile logice (PG 99, 389 A). El scoate reaua credinţă din cheile de gândire logică (*Ibid.*, 349 AB).

113. PG 99, 405 A.

Înălțarea Domnului. Icoană în tehnică encaustică, sec. al VI-lea, de la Mănăstirea Sf. Ecaterina din Muntele Sinai. Foto J. Galley-Schwitter (AG Basel).

Mozaic din absida unei biserici din Niceea, cu hramul Adormirea Maicii Domnului, dărâmată de turci în 1922 (foto: Ecole Pratique Des Hautes Etudes, Paris). Reprezentarea inițială a Sfintei Fecioare (sfârșitul sec. al VI-lea) a fost îndepărtată în perioada iconoclastă și înlocuită cu crucea. După victoria Ortodoxiei (843), în locul crucii s-a refăcut un nou esantion al icoanei Maicii Domnului (cu toate acestea urmele existenței unui mozaic reprezentând Sf. Cruce se văd încă pe mozaic). Ciudatului conflict dintre cruce si icoană din perioada iconoclastă i-a supravietuit neschimbată numai inscriptia: „Din pântece mai înainte de luceafăr te-am născut" (Ps. 109, 3). Vezi si reproducerea alăturată.

Ploscă din Țara Sfântă, sec. al VI-lea, din tezaurul Catedralei din Monza. Crucea si icoana, după cum arată această compozitie, nu se exclud. Putem presupune că icoana lui Hristos de la Poarta Chalke, reînnoită de împărăteasa Teodora (843), potrivit acestei reprezentări, unea crucea si icoana. Inscriptia de pe partea superioară a ploscăi: „Ulei din lemnul de viață făcător al lui Hristos de la locurile sfinte" Foto J. Jobé (Lausanne).

Gravură antiiconoclastă dintr-o psaltire din sec. al IX-lea. Se găsește la Muzeul de istorie din Moscova. Este vorba de o ilustrare la conținutul psalmului 68, 22: „Tu cunoști ocara mea și rușinea mea și înfruntarea mea".
*Reprezentarea Răstignirii urmează îndeaproape textul Evangheliei (Marcu 15, 36 și urm.. Matei 27, 48-50 și urm.; Ioan 19, 28 și urm.). Din motive polemice, distrugerea icoanelor și Răstignirea sunt reprezentate în paralel. Doi iconomahi (un laic cu părul zbârlit și un episcop) sunt reprezentați, acoperind împreună un medalion cu chipul Mântuitorului Hristos (**imago clipeata**). Textul care însoțește imaginea o scoate și mai mult în evidență pe aceasta prin faptul că pune pe iconomahi alături de dușmanii lui Hristos. După cum aceștia aruncă „ocară și rușine", tot așa iconoclaștii amestecă apă și var, cu care acoperă chipul lui Hristos. Foto: Ecole des Hautes Etudes, Paris*

Fotonegativul giulgiului de la Torino (fragment)

114. K. Holl consideră că Teodor a conceput mai clar problema hristologică: „În această privință, Teodor îl depășește cu mult" („Gesammelte Aufsätze", II, 369, A. 2).
115. PG 99, 405 AB. Textul amintește în mod clar de „Scrisoarea 38" a Sfântului Grigorie de Nyssa.
116. PG 99, 396 C. O asemenea idee se găsește la Ioan Philoponos, PG 94, 748 și urm.
117. PG 99, 396 D.
118. *Ibid.*, 397 A.
119. *Ibid.*, 397 B.
120. Pe această linie se găsește și H.J. Vogt în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 20, 1977, 195-198.
121. PG 99, 396 D — 397 A.
122. *Ibid.*, 397 A.
123. *Ibid.*, 397 C.
124. *Ibid.*, 400 A.
125. *Ibid.*, 400 CD.
126. *Ibid.*, 401 A. Teodor spune adesea că persoana lui Hristos este în același timp „circumscribilă" și „necircumscribilă". *Ibid.*, 332 C; 332 D — 333 A; 1216 C. Aici Sfântul Teodor depășește cu mult pe Nichifor.
127. Aceasta o arată și corespondența cu Ioan Gramaticul, creierul celei de-a doua perioade a iconoclasmului și a Sinodului din 815; cf. Scrisoarea II, 168, PG 99, 1532 BC.
128. PG 99, 420 D; cf. *ibid.*, 1588 D — 1589 A; 1640 D.
129. *Ibid.*, 1589 D.
130. Denzinger — Schönmetzer, 1823.
131. PG 99, 344 BC.
132. *Ibid.*, 464 D.
133. *Ibid.*, 504 D — 505 A.
134. *Ibid.*, 464 AB.
135. *Ibid.*, 341 BC; cf. 337 C; 340 A; 1184 A; 1589 CD; Mai 139.
136. Cf. Mansi 13, 269 D — 272 A.
137. PG 99, 1184 C, 1296 AB; 420 D.
138. *Ibid.*, 421 CD.
139. Cuprins în *Magna Catechesis* (ed. A. Papadopoulos-Kerameus, St. Petersburg, 1904) și *Parva Catechesis* (ed. Auvray, Paris, 1981).
140. PG 99, 1220 B.
141. Cf, *De Eccles. Hierarchia* I, 2; PG 3, 373 B.
142. PG 99, 1220 A.
143. *Ibid.*, 344 D.
144. *Ibid.*, 1288 D.
145. Cf. J. Meyend[illegible] (A 104), 262.

146. Cf. E. von Ivanka, *Hellenistiches und Christliches im frühbyzantischien Geistesleben*, 108.
147. PG 99, 1288 CD.
148. *Ibid.*, 1288 D.
149. *Ibid.*, 336 D.
150. *Ibid.*, 456 BC.
151. *Ibid.*, 1220 BD.
152. Vezi, spre ex., cele 10 *Mici cateheze* despre amintirea lui Dumnezeu.
153. *Ibid.*, 1213 CD; pentru compararea apartenență-față, vezi mai departe Col. 344 C; 349 A; 392 A-D; 1217 C.
154. *Ibid.*, 1537 C.

155. Suntem îndatorați lui St. Gero pentru indicația că este vorba de Ipatios din Efes (cf. „Byzantinische Zeitschrift", 72, 1979, 89); cf. și J. Gouillard, „Hypatios d'Ephèse", în *Revue des Etudes Byzantines*, 19, 1961, 63-75.

156. PG 99, 1537 D.
157. *Ibid.*, 1172 C.
158. *Ibid.*, 1240 D.
159. *Ibid.*, 336 B.
160. *Ibid.*, 336 C.
161. *Ibid.*, 1212 C; cf. 405 C.
162. Mai 35 și urm.
163. PG 99, 352 B.
164. *Ibid.*, 335 A.

Concluzii

1. Cf. PG 99, 472 A — 473 A.
2. Cf. G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London, 1963.
3. Cf. A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, Paris, 1957, 143-180; P. Brown, *A Dark - Age crisis: aspects of the Iconoclastic Controversy* în „The English Historical Review", 88, 1973, 1-34; aici, 9.
4. Cf. Mansi 13, 277 CD.
5. Cf. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Prolegomena (vol. I), Einsiedeln, 1944.
6. Cf. articolului nostru *Art et contemplation*, *Les icônes du Christ*, în „Die Kunst und die Technik, Freiburg/Schweiz, 1979, 11-20 (seria Herausforderung und Besinnung, vol. 4).
7. Acesta este punctul de vedere pe care-l promovează M.-J. Guillon în *Das Mysterium des Vaters*, Einsiedeln, 1974.
8. Un bogat material oferă studiul lui M. Stirm, *Die Bilderfrage in der Reformation*, Gütersloh, 1977 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, vol. 45).

9. Câteva referințe la H. Rahner, *Theologie des Barocken* la același *Abendland. Reden und Aufsätze*, Freiburg, 1964, 236-250.

10. Cf. interviului cu episcopul Dr. E. Kapellari despre relația dintre Biserică și cultură, în Herder-Korrespondenz, 1983, caietul I, 13-18.

11. Cf. L. Uspensky, *Théologie de l'icône dans l'Eglise Ortodoxe*, Paris, 1980.

12. O primă mărturie despre excepționalele cercetări din 1978 oferă K.E. Stevenson și G.R. Habermas, *Verdict on the Shrond*, „Ann Arbor", Michigan, 1981; *La vérité sur le Suaire de Turin*, Paris, 1981.

13. Cf. cap. II din lucrarea de mai sus.

Cuprins

Prefața traducătorului 5

Prefață 7

Partea I. Fundamentele teologice ale icoanei

Capitolul I. Bazele trinitare 11

I. Chipul cel veșnic 11
1. Chipul în sistemul lui Arie 12
2. Atanasie: Cuvântul ca chip consubstanțial 15

II. Pe calea unei noi înțelegeri a persoanei 20
1. Disputa despre ipostasuri 21
2. Natură și persoană 22
a. Abordarea filosofică a conceptelor de *ousia* și *hypostasis* 23
b. Abordarea teologică a conceptului de persoană 25
c. Persoana Fiului ca chip al Tatălui 28
d. Persoană și Chip (*prosopôn* și *hypostasis)* 31

III. Lucrarea Fiului ca chip al Tatălui 34
a. Zămislire și subordonare 35
b. Modul de existență al persoanelor divine 37
c. Ascultare și libertate 39

Capitolul II. Bazele hristologice ale icoanei 42

I. Origen — o hristologie ostilă icoanelor? 44

II. O teologie anti-iconică: Eusebiu de Cezareea (cca 264-340) 52
1. Scrisoarea lui Eusebiu către împărăteasa Constanția — un program teologic anti-iconic 52
2: „Chipul lui Dumnezeu" — un semn al subordonării Logosului 54
3. Lucrarea Logosului în lume 56
4. Icoana lui Hristos și antropologia 62
5. Conceptul lui Eusebiu de chip sacramental 66

III. Dumnezeu S-a arătat în trup: Chiril din Alexandria (+444) 68
1. „Slava lui Dumnezeu care strălucește pe fața lui Hristos“ (II Cor. 4, 6) 69
2. „Cel care M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl“ (Ioan 14, 9) 73
3. Trupul Cuvântului 78

IV. Iubirea — icoană a lui Dumnezeu: Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) 84
1. Fire și persoană — o analiză precisă a raportului dintre ele 85
2. „Ipostasul compus“ 89
3. O nouă existență 92
4. Cele două lucrări și cele două voințe ale lui Iisus 95
5. Hristos — „icoană vie a iubirii“ 102
6. Chipul și simbolul Său Însuși 106
7. Vedere și perspectivă 107

Partea a II-a: Icoana lui Hristos în cadrul disputei iconoclaste

Capitolul I. Elementele teologice ale iconoclasmului bizantin 115

I. Discutabila problemă privind originile iconoclasmului bizantin 115

II. Biserica în drum spre păgânism? Argumente teologice împotriva cultului icoanelor 120
1. Folosiri abuzive ale cultului icoanelor 120
2. „Să nu-ți faci chip cioplit“ (Ex. 20, 4) 121
3. Materie și spirit 122
4. Chipul de o ființă 124
5. O abordare „origenistă“ 126

III. Hristologia iconoclaștilor 132
1. Împăratul Constantin al V-lea 132
a. Unirea celor două firi în Hristos 133
b. Noțiunea de chip 133
c. Icoana lui Hristos 134
2. Sinodul din 754 136
a. Unirea celor două firi 136
b. O eroare camuflată 138

Capitolul II. Apărătorii icoanelor 140

I. Prima perioadă a iconoclasmului.
Icoana — monument al Întrupării (În-omenirii) 141
1. Icoana: „Expresie a trupului lui Hristos“, Sfântul Gherman al Constantinopolului 141
2. Lupta călugărului Gheorghe din Cipru 145
3. Icoana — materie plină de har: Sfântul Ioan Damaschinul 149

II. Cel de-al doilea Sinod din Niceea (787) 155

III. Apologeul teologiei icoanelor 161
1. Patriarhul Nichifor al Constantinopolului (750-829) 161
a. „A circumscrie“ și „a picta“ — o clarificare conceptuală 162
b. Chipul ca relație de asemănare 163
c. Realismul hristologic al Sfântului Nichifor 166
d. O „hristologie nestoriană“? 169
2. Sfântul Teodor Studitul (759-826) 170
a. Icoana — chip al persoanei 171
b. Icoana — un loc al prezenței personale 175
c. Privire în icoană sau privire duhovnicească 178
d. Icoana — pecete a kenozei lui Dumnezeu 182

Concluzii 184

Prescurtări 188

Note 189

Tipărit la
Atelierele Tipografice
METROPOL

colecția

EIKONA

Tema acestei cărți este chipul omenesc al lui Dumnezeu; și din acest punct de vedere ea este o carte despre icoane.

Artiști și teologi au meditat la taina acestui chip și au încercat să-i dea o expresie. Intenția acestei cărți este aceea de a pune în evidență marile izvoare ale acestei cugetări care, astăzi, necunoscute în mare măsură, au devenit străine sau de-a dreptul uitate. Aceste surse sunt, înainte de toate, Sfinții Părinți ai Bisericii, marii maeștri din istoria creștinismului primelor secole. În meditațiile lor hristologice, noi căutăm izvoarele iconoclasmului. Cititorul va simți probabil aici, ca o greutate — pe care autorul însuși a avut-o —, o anumită particularitate a limbajului, a conceptelor, a viziunii pe care o aveau acei învățători ai lumii. Cu cât cititorul se va adânci mai mult în text, cu atât va fi mai fascinat de adâncimea și de supletea teologiei Sfinților Părinți și, prin urmare, va recunoaște din ce în ce mai bine cât de înrudit este cuvântul Sfinților Părinți cu chipul reprodus de iconar.

Christoph Schönborn

ANASTASIA